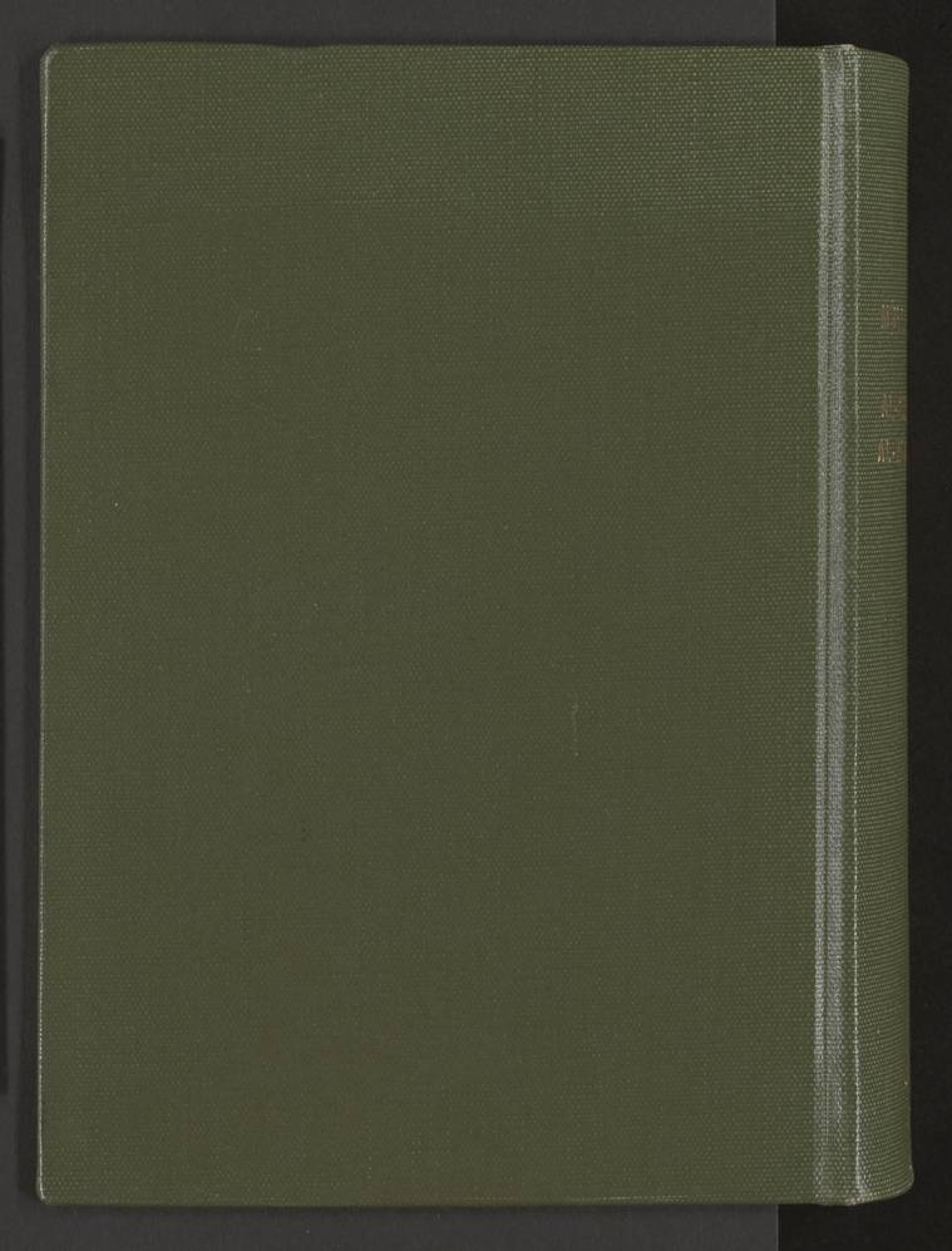
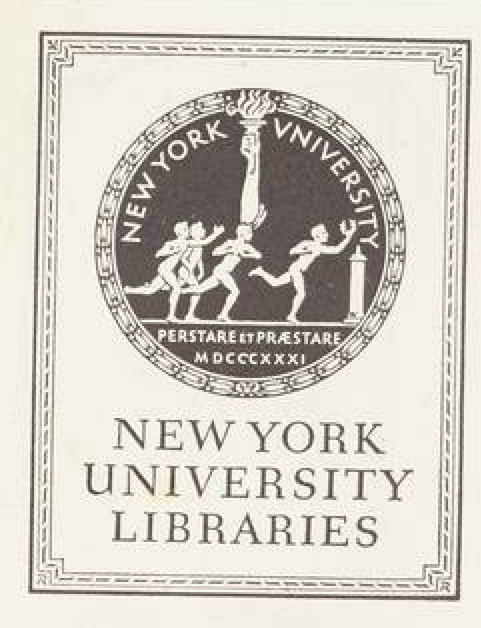



3 1142 00398 3627


NEW YORK VNIVERSITY
PERSTARE ET PRÆSTARE
MDCCCXXXI


DATE DUE
BOBST
MAR - 6 1980
N.Y.U.
BOBST
APR - 3 1980
N.Y.U.
DISCHARGED
AUG 28 2001

FRONT
/al-Shawāhid al-rubūbīyah/

انتشارات دانشگاه مشهد ، شمارهٔ ۱۴

Mullā Ṣadrā

صدر الدین شیرازی

الشواهد الربوبیة

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی
استاد دانشگاه مشهد

چاپخانهٔ دانشگاه مشهد
۱۳۴۶

رَبَّنا اغفِر لَنا و لاِخواننا الَّذین سَبَقونا بِالایمان
ولا تَجعَل فی قلوبنا غِلاً لِلَّذین آمَنوا
رَبَّنا انَّك رؤفٌ رَحیم

این کتاب در یکهزار نسخه جزء سلسله انتشارات دانشگاه ، در مطبعهٔ دانشگاه مشهد بطبع رسید.

فلسفهٔ اسلامی

الشّواهد الرّبوبیّه

تقدیم به دانشمند علامه، جناب آقای

سید کریم امیری فیروزکوهی

ادیمت ظلاله

نام‌های اشخاصی که درمقدمه ذکر شده‌اند

فهرست اعلام
کتاب شواهدالربوبیه

مآخذ متن و تعلیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اثولوجیا	شیخ یونانی	طهران
اثولوجیا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدرای شیرازی	طهران
احیاءالعلوم	غزالی	قاهره
اسرارالآیات	ملاصدرای شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعةاللمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخنا الکلینی نسخه‌ٔ خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان‌الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحارالانوار	علامه‌ٔ مجلسی	طهران
بدایع‌الحکم	آقاعلی حکیم	طهران
تجریدالاعتقاد	خواجه نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدرای شیرازی	طهران
تأویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب‌التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سوره‌ٔ حمد	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمهیدات	عین‌القضات	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکرةالاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعلیقات بر شفا	ملاصدرای شیرازی	طهران
التعلیقات	ابن سینا	خطی

کتاب‌التوحید	شیخنا‌الصدوق	خطی وچاپ‌طهران
تعلیقات بر حکمة‌الاشراق	ملاصدرای شیرازی	طهران
تعلیقات بر شرح مفتاح	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	طهران
تعلیقات بر فصوص	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	خطی
تعلیقات بر فصوص محیی‌الدین	الاستاد ابوالعلاء عفیفی	قاهره
تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)	علامه" دوانی	خطی
تعلیقات بر تجرید	صدرالمحققین دشتکی	خطی
تعلیقات بر تجرید	علامه خفری	خطی
تعلیقات بر تجرید	غیاث‌الدین منصور	خطی
تعلیقات بر تجرید	فخرالدین سماکی	خطی
تفسیرالکبیر	امام فخر	قاهره
جذوات	میر داماد	خطی
حقایق	فیض	طهران
حکمة‌المشرقیه	ابن سینا	طران
حکمة‌الاشراق	شیخ مقتول	انستیتوی ایران وفرانسه
حقیقة‌الصلوة	قاضی سعید	خطی
دیوان اشعار	سنائی	طهران
دیوان اشعار	مولانا جلال‌الدین	طهران، میرخانی
رسائل فلسفی	ملاصدرای شیرازی	طهران
رسالة‌الذهبیه	فیثاغورث	
رسالة‌النیروزیه	ابن سینا	طهران
رسالة‌القشریه	ابوالقاسم قشیری	قاهره
رسالة‌الاضحویه	ابن سینا	قاهره
رسالة‌المضنون بها	غزالی	
زبدة‌الحقایق	عین‌القضات	طهران
شرح منازل‌السائرین	عبدالرزاق کاشی، عفیف‌الدین تلمسانی	طهران، خطی
شرح نهج‌البلاغه	ابن میثم	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سبزواری	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران

شرح فصوص	قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قونیوی	
شرح تعرف	مستملی بخاری	حیدرآباد
شرح هدایه	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح منظومه	سبزواری	طهران
شرح اشارات	امام علامه خواجه‌نصیرالدین طوسی	طهران،قاهره
شفـا	شیخ رئیس	طهران، قاهره
شرح حکمت‌الاشراق	علامه شیرازی	طهران
شرح تائیه ابن فارض	عزالدین محمود کاشی	طهران
شرح اصول کافی	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح کلیات‌القانون	علامه شیرازی	طهران،تبریز
شرح تجرید	فاضل توشجی	طهران
شرح هیاکل	علامه دوانی	طهران
شرح تجرید	علامه حلی	طهرانی
شرح تجرید	شمس‌الدین اصفهانی	طهران
طیماوس	افلاطون	
العوارف والمعارف	سهروردی	طهران
العرشیه	ملاصدرای شیرازی	طهران
فاذن	افلاطون	
فتوحات مکیه	محیی‌الدین	قاهره
قوة‌القلوب	لابیطالب‌المکی	قاهره
قاموس‌اللغة	فیروز آبادی	طهران
قبسات	میر داماد	
گوهر مراد	لاهیجی	طهران
مبدء و معاد	ملاصدرای شیرازی	طهران
مبدء و معاد	شیخ رئیس	قاهره
مفاتیح‌الغیب	ملاصدرای شیرازی	طهران
معانی‌الاخبار	ابن بابویه قمی	طهران
کتاب‌النجاة	ابن سینا	قاهره
لمعات الهیه	ملاعبدالله زنوزی	خطی

فهرس تعليقات الحكيم السبزوارى

على هذا الكتاب

بسم الله الرحمن الرحیم

صدرالمتألهین شیرازی (م۹۷۹–۱۰۵۰ هـ ق) قدس‌الله روحه در بین حکما و عرفای اسلامی و فلاسفهٔ الهی به سعهٔ باع و کثرت اطلاع و احاطه بر مراتب معقول ومنقول و دقت نظر و اصابت فکر و تأسیس قواعد عقلیه و تطبیق علوم ومعارف فلسفیه بر مآرب شرعیه و مقاصد دینیه معروف و مشهوراست .

کم‌تر حکیمی‌را میتوان نشان داد که در«حکمت مشائی» و «قواعد اشراقی» و «مبانی اهل مکاشفه» راسخ و صاحب نظر باشد .

ملا صدرا بواسطهٔ غور در کتب فلسفی اعم از اشراقی و مشایی و تدرب در علوم اهل کشف و احاطه بر مأثورات واردهٔ در شریعت حقهٔ محمدیه و سیر کامل در افکار افلاطونیان جدید و قدیم وبالجمله اطلاع کافی از جمیع مشارب وافکار خود مؤسس طریقه‌یی شد که بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی ترجیح دارد افکار عمیق شیخ رئیس و سایر اتباع مشا و آراء افلاطونیان جدید و تحقیقات عمیق و ژرف متصوفه ، آراء و افکار حکمای اشراقی و رواقی در کتب تحقیقی او هضم شده‌است و سعهٔ افکار و تحقیقات او همه را فرا گرفته . ملاصدرا معتقداست که باید مبانی عقلی و قواعد نظری را با چاشنی ذوق و کشف و شهود از صورت‌فلسفهٔ خشك و استدلالی صرف نظری خارج نمود ؛ نتیجهٔ این کار منشأ توفیق کامل بین

قواعد عقلی و مبانی کشفی [1] و حقایق واردهٔ در کتاب و سنّت الهی گـردید .

او معتقداست که عقل تا بنور شرع منوّر نگردد و بوادی کشت و شهود قدم نگذارد بجائی نمیرسد چه آنکه عقل وحقـایق حاصلهٔ از سیر و روش عقل تـا در معلوم خارجی فانی نشود و از مقام حجاب خارج نگردد درك حقایق محال‌است چه آنکه فکر و عقل حجابی بین انسان وواقع‌است وصورت حاصلهٔ ازعقل حجاب ـ الله اکبر است و قیل «العِلمُ حجاب‌الله الاکبر» حتی در مقام شهود هم شهود کامل عبارت‌است از فناء شاهد در مشهود بنحویکه سالك از کلفَت حمل مشاهده‌خلاص شود و فناء حقیقی باو دست دهد .

بَندِ معقولات آمد فلسفی　　　شهسوار عقل‌عقل آمدصفی

کثیری از مباحث مربوطهٔ بمبدء و معاد خصوصاً حقایق مربوط بامور آخرت و احوال و نشئآت بعداز موت را نمیتوان با استدلال صرف کشف نمود ؛ بلکه عقل نظری در اِدراك اولیّات امور آخـرت‌عاجز و از رسیدن و نیل بحاق آن اعجمی است و جز از طریق شرع احمدی و استضائـه از قلب تقی‌نقی محمدی و راهنمائی اهل بیت امجاد او که ناظمان سلاسل طول‌وعرض مبدء و معاد وراه‌نمایان گمشدگان بادیهٔ ایجادند در این‌قبیل از مسائل سالك‌بجائی نمیرسد [2] .

۱ـ باین‌معنی ملاصدرا دراغلب کتب خود اشاره‌نموده است نگارنده این‌معنی را بنحو تفصیل در شرح خود بر مقدمهٔ قیصری بر فصوص شیخ‌اکبر بیان نموده است . رجوع شود به مقدمهٔ اسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۴۳۴۲، ۴ . مبدء و معاد چ ط ۱۳۱۲ هـ ق ص۳ عرشیه ص ۲۶۱ . مشاعر چ‌ط ص ۴۰۳۶۲ .

۲ـ بهمین مناسبت در مسائل مهم مربوط به نشئآت بعداز موت کلمات ملاصدرا ازسایر مشارب ممتازاست کلمات فلاسفه در مسأله؛ معاد و مباحث مربوط‌بمعاد و مباحثی دیگر که مبتنی بتعقل حقیقت وجود و نیل بوحدت اصل وجود و تشکیك خاص بلکه‌خاص‌الخاصی و اخص الخواصی است مملو از مطالب نادرست و متناقض‌است «والعجب من رام منهم بزیادة تحقیق او تدقیق و انما جاء بکلمات متناقضة وما خلص من دیاجیرها الاالاَقلون و لعمری کلمات اکثرهم مجموعةً من ظلمات بعضها فوق‌بعض و ما ظلمهم‌الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون» .

***

تصوّف در اغلب شعب علمی اثری عمیق از خود گـذاشته است بهمین‌جهت اکثر دانشمندان کم‌وبیش ازاین علم بی‌نیاز نیستند. افکار صوفیه حتی در انظار و افکار حکمای مشّایی که پابند استدلال صرفند اثری عمیق گذاشته‌است [1] ولیکن این اثر در کتب ملاصدرا ظاهرتر و بارزتر است و بعداز تفسیر ملاصدرا بر کلام‌الله مجید که مملوّ از افکار اهل کشف‌است این‌کتاب (شواهد) بیش‌از سایر کتب ملا صدرا ممزوج با قواعد اهل سلوك و نمایندهٔ افکار واقعی این حکیم الهی‌است. ما خصوصیات این‌کتاب را در همین‌مقدمه بیان خواهیم‌نمود.

علت ترجیح طریقهٔ سلوك و کشف وشهود بر طریقهٔ اهل انظار و تابعان براهین صرفه‌را ملاصدرا و دیگران که در حکمت نظری و کشفی راسخ و محققند این‌طور بیان کـــرده‌اند:

حقایق‌علوم ومعارف درعالمی‌خارج از عالم ماده و زمان که‌عالم جهل وتاریکی است)؛ وجود دارد مخزن و معدن علوم‌ومعـــارف خصوصاً علوم ومعارف حقیقیه دارای مراتب و مقاماتی‌است عالم بعداز عالم مادّه که عالم‌برزخ باشد یکی ازمراتب وجود حقایق علمی‌است.

مرتبه و مقام دوّم مخزن معارف عالم عقول عرضیّه و طولیه و عوالم ملائکهٔ مجرّدهٔ صرفه‌است مرتبهٔ اعلای معارف مقام واحدیت و اَحدیت وجوداست، علوم وحقایق در این دو موطن علمی صافی و معرّا از کـــدورات است «لِصفاءِ المعلوم و

۱ــ مقامات عارفان اشارات شیخ گواه صادق مااست شیخ در صفات عارفان گوید «وهم فی‌جلباب من‌ابدانهم قد نضوها و رفضوها ..... الخ» این‌مقامات حاوی برخی از مبانی سلوك‌است.

«تعریه عن‌الحدود» علم‌خود، حقیقتی‌است مجرد از مادهٔ جسمانیه و معرا از حلول در ماده ؛ نفس وقتی متصف بعلم و موقعی واجد صورت علمیه می‌گردد که ترفّعی از ماده برای آن حاصل شود اول مرتبهٔ علم و معلوم مقام تجرد نفس از ماده است بنا براین اول‌مرتبهٔ علم ارتفاع نفس از ماده و نیل بمقام برزخ وتجرد برزخی‌است.

ملا صدرا با براهین متعدد [1] عالمی فوق عالـم ماده و انزل از عالم معنا و عقل صرف اثبات نموده‌است .

نفس بعداز ترفّع ازماده ورسیدن بعالم برزخ ازاین‌عالم تجاوز نموده بعالم‌عقل ومعنی وارد می گردد این‌مرتبـه دوم عالم‌علم و معلوم‌است ملاصـدرا در جمیع این مراتب ملاك اتّصـاف نفس بعـلم و حصول صـورت علمیّه را در صریح وجود نفس بارتحال و سیر و سفر معنوی از عالم ماده بعالم‌بـرزخ و مرور از عالم‌برزخ و ورود بعالم عقل میداند .

باین معنی که ملاك حصول علم ، تقشیر نفس حقایق را از ماده نمی‌باشد بلکه ملاك واقعی حصول علم تحول و جنبش ذاتی نفس و سیر بعالم اعلی می‌باشد .

ملا صدرا ملاك حصول علم چه علم به جزئیات و چه کلّیّات را باتحاد نفس با صورتی در عالم برزخ و مثال و معنا و حقیقتی در عالم عقل صرف میدانـد. نتیجهٔ صعود نفس بعالمی فوق عالم ماده و نشأه‌یی برتـر از عالم زمان و مکان و اتّصال بحقایق غیبی و صورت و معنای اصلی حقایق این عالم اتحاد باصورتی درصقع‌داخلی نفس در قوس نزول می‌باشد .

۱ــ ما درشرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا بطوراشباع افکار ملاصدرا را دراین زمینه بیان کرده‌ایم ودرشرح خود بر مقدمهٔ قیصری مفصلتر بحث کرده‌ایم .شرح‌حال و آراء علمی ملاصدرا چاپ مشهد ۱۳۸۲ ﻫ ص۱۱۲ تا ۱٤٥ و شرح مقدمهٔ قیصری چ م ۱۳۸٥ ﻫ ق ص .۲۱ تا ۲٦۰ مباحث علم .

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت   بررودبالا همان بااصل‌خود یکتاستی

ادراك حسّی در نزد ملاصدرا متقوّم‌بخیال وصورت خیالیّه متقوّم بصورت عقلی و عالم عقول متقوّم بمقام اصل‌وجود است محیط بر جمیع حقایق ، حقیقت وجود حق‌است «والله من ورائهم محیط»

بعقیدهٔ ملاصدرا طریقهٔ اهل سلوك و مشرب اهل کشف و شهود از آنجهت مقدّم بر طریقهٔ اهل انظاراست که عقل مستکمل بحکمت نظریه و عملیّه وقلب عارف سالك بواسطهٔ صفاء تام و استعداد کامل محل تابش و طلوع حقایق غیبی‌است بنحو صرافت و وحدت قلب وروح متصل بأُفق اعلی؛ حقایق وجودی‌را عاری ازتعیّنات و حدود لازمهٔ تنزل شهود مینماید وبحاق ووجود خارجی و حقیقت اصلیه معلوم میرسد وبین او وواقع حجابی وجود ندارد رفض تعیّنات و القاء حدود ملازم‌است با شهود اصلی حقایق در مقام و مخزن سعی موجودات .

لذا گفته‌شده‌است : «العلّة حدّ تام لوجود المعلول ؛ والمعلول حدّ ناقص لوجودالعلّة ، ذوات‌الأسباب لاتعرف الاّ باسبابها الا الی‌الله تصیرالأمور» .

***

از برای رسیدن بواقع و درك حقایق وجودیه و نیل بمسائل مبدء و معاد دو طریق معیّن و مقرر شده‌است :

یکی : طریقهٔ اهل استدلال وتحصیل طریق یقینی از راه برهان . حکمای الهی این‌طریقه‌را اختیارکرده‌اند طیّ این‌طریق نسبت بطریقهٔ اهل‌سلوك که ذکرخواهدشد آساتراست هرکسی که دارای استعداد متوسّطی نیزباشد میتواند ازطریقهٔ مشاهدهٔ موجودات و اقامهٔ براهین عقلی بمسائل مبدء ومعاد تا حدودی پی برَد ، سالك

این طریقه بواسطهٔ تحصیل صور علمیّه حاکی‌از واقع بحقایق میرسد ولی بین او و واقع صورتی حائل و حاجب‌است .

این علم، یعنی علم حاصل از این‌طریق را علم‌الیقین نام نهاده‌اند هرکه بمسائل مربوط بمبدء و معاد و احوال و نشئآت بعداز موت و مباحث الهیات و نحوهٔصدور کثرت از حق و کیفیت ثبوت صفات کمالیه در عرصهٔ وجود و ذات حق با قدم‌برهان ومعراج استدلال پی ببرد «فقَد فاز فوزاً عظیماً» .

این طریقه بدون شك مقدّم بر طریقهٔ اهل کلام از معتزله و اشاعره‌است و کلمات حکمای اسلامی در مباحث ومسائل مربوط بعقاید اسلامی کاملتر وتامتر از اصول و مبانی اشاعره و معتزله است . بدون تعصّب ومجامله بایدگفت: طریقهٔتکلم ملعبه باعقاید وافکار و آراء شریعت محمّدیه‌است ؛ مسائل مدوّن در کتب کلامی اشاعره و معتزله مجموعه‌یی از ظلمات بعضُها فوق بعض است چون مسائل آن‌مبتنی بر مجادلات و مجازفات است ما در جای خود گفته‌ایم : بدلیل عقل واجماع وسنّت وکتاب بحث به طریقهٔ متکلّمان ازاشاعره‌ومعتزله ممنوع و حرام‌است .

طریقهٔ دیگر از برای رسیدن بحقایق طریقهٔ عرفا و ارباب کشف‌است و این طریقهٔ انبیاء و اولیاء است . سالکان این‌طریق بچشم دل ملکوت سماوات وارض‌را شهود مینمایند و بواسطهٔ اتصال بملکوت وباطن حقایق که عوالم عقول طولیه و عرضیه ومقام اسماء و صفات حق باشد بحقایق این عالم واقف میشوند . مقدّمهٔ این طریقه تصفیهٔ باطن و قلب و بالجمله تنویر روح ازکدورات جسمانی‌است قلب بعداز آنکه بواسطهٔ ریاضات علمیّه و عملیه نورانی شد ؛ انوار حق درآن تابش می‌کند . صدرالمتألهین این‌طریقه را نیز علاوه بر تکمیل قوهٔ عقلی پیموده‌است لذا درمقدمهٔ

این کتاب گوید [1] :

«لمّا کثرت مراجعتی الی عالم المعانی والأسرار و ملازمتی باب حکمة الله ، مفیض الأنوار وطالت المهاجرة عما اکبّ علیه طبایع الجمهور والأعراض بالکلیّة الی الحق القراح عما استحسنوه ثقةً بما هو المشهور و قلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً علی مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات علی القلوب والنفوس قداطّلعت علی مشاهد شریفة الهیّة و شواهد لطیفة قرآنیّة وقواعد محکمة ربانیه و مسائل نقیّة عرفانیة قلّما تیسّر لأحد الوقوف علیها ، الا اوحدی من افاضل الحکماء او صوفی صفیّ القلب من اماجد العرفاء» .

از آن جهت ملاصدرا طریقهٔ خودرا از سایر طرُق متمیّز ساخته است که بین مسلك کشف وشهود و طریقهٔ نظر و فکر جمع نموده است لذا حکمت متعالیهٔ او مشتمل بر کاملترین براهین نظریه ونفیس ترین قواعد کشفیه است و کمال مطلوب نزد او تکمیل این دو جهت است . نهایت تکمیل قوّهٔ نظریه و غایت تکمیل این قوه انتقاش نفس ناطقه بصورت وجود و نظام عالم ایجاد و استکمال باعتبار اتّصاف بصور حقایق «وصیرورتها عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی و مشابهاً للنظام الوجود» است چه آنکه از تصور نظام وجود علی ماهو علیه نفس مادّه و محلّ صور حاصله از اشیاء و معدن انتقاش جمیع حقایق می گردد بلکه بنابرحکمت متعالیه نفس انسانی متحد باحقایق عالم وجود میشود بناءاً علی اتحاد العاقل والمعقول و نعم ماقیل :

هرآنکس ز دانش برَد توشه‌یی جهانیست بنشسته در گوشه‌یی

«وهذا الفن من الحکمة هو المطلوب لسیّد الرسُل المسئول فی دعائه (ص)

1ـ مقدمهٔ کتاب «الشواهد الربوبیه» ص ۲،۲۴۱ .

الی' ربه حیث قال : ربّ ارناالأشیاء کما هی. وللخیل (ع) ایضاً حین سئل : ربّ هب‌لی حکماً . والحکم هوالتصدیق بوجودالأشیاء المستلزم لتصورها ایضاً واما ـ العملیّة فثمرتها مباشرة عمل‌الخیر لتحصیل‌الهیئة الأستعلائیّة للنفس علی‌البدن والهیئةالأنقیادیه الأنقهاریه للبدن من النفس والی' هذاالفن اشار بقوله : «تخلقوا باخلاق‌الله» و استدعاء الخلیل بقوله : «والحقنی بالصّالحین» والی'[1] فنّی‌الحکمة اشار فی‌الصحیفةالملکوتیّة : «ولقد خلقناالأنسان فی احسن‌تقویم» وهی: صورته التی هی طراز عالم‌الأمر «ثمّ رددناه اسفل سافلین» وهی: مادتــه التی هی من ـ الأجسام المظلمة الکثیفة . «الاّالذین آمنوا» اشارة الی غایةالحکمة النظریة» «و عملواالصالحات» اشارة الی' تمام‌الحکمةالعملیّة» [3] .

ملاصدرا اساس فلسفهٔ خودرا بر همین پایه‌یی که ذکر شد نهاده‌است لذا فلسفهٔ او جامع بین طریقهٔ مشّاء و اشراق ورواق‌و مسلك صوفیه وعرفای اسلامیست ومأخذ افکار عرفانی صدرالدین شیــرازی مانند سایر متصوّفه و کمّل از اهــل تحقیق کتاب و سنت‌است با این‌فرق که ملاصدرااز افکار و حقایق وارده از اهل‌بیت عصمت و ائمهٔ طاهرین نیز بحدّ اعلی' استفاده نموده‌است شرح او بر اصول کافی شیخناـ الکلینی و تفسیر او بر قرآن مجید گواه ماست .

کتب او از نقایص سایر حکما و عرفا معرّاست نه افکار مشتمل بــر اوهام برخی از فلاسفه در کتب او دیده میشود ونه تــرهات عوام صوفیه که بوجه من ـ الوجوه قابل انطباق ببراهین علمی ونظری نمی‌باشد در آثار او بچشم میخورد و نه

۱ـ رجوع شود بمقدمه' سفر اول اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۵

۲ـ والی' فنی‌الحکمة کلیهما اشیر .... خ‌ل، اسفار

۳ـ مقدمهٔ مؤلف بر اسفار اربعه چاپ ط گ ۱۲۸۲ هـ ق ص ٤

بآراء، ومجادلات کتب کلامیّه اعتنائی دارد .

«ولیعلم انّ معرفةالله و علم المعاد و علم طریق الآخرة لیس المراد بهاالاعتقاد الّذی تلقّیه العامی اوالفقیه وراثةً و تلقّفاً ....ولا ما هو طریق تحریرالکلام والمجادلة فی تحسین المرام کما هو عادةالمتکلّمین ، ولیس ایضاً هو مجردالبحث البحت کما هو دأب اهل النظر و غایة اصحاب المباحثة والفکر فانّ جمیعها ظلمات بعضها فوق بعض [1] » .

تقویت عقل عملی و تکمیل نفس از طریق عبادت و ریاضت و ترک مشتهیات و اعراض از معاصی و تزکیهٔ نفس از رذائل و استحکام اساس معرفت و مستعدنمودن روح و لطیفهٔ باطنی از برای قبول انوار حضرت ذوالجلال در نظر ملاصدرا رکن و پایهٔ اساسی درک حقایق است .

«فابدء یا حبیبی قبل قرائة هذاالکتاب بتزکیة نفسك عن هواها ، فقد افلح مَن زکّیها و، وقدخاب مَن دسّیها ، واستحکم اولاً اساس المعرفة والحکمة ثمّ ارق ذریها والاّ کنت ممن اتی الله بنیانهم من القواعد فخرّ علیهم السّقف اذا اتیها ، ولا تشتغل بتُرهات عوام الصوفیّة من الجهلة ولا ترکن الی اقاویل المتفلسفة جملة فانّها فتنة مضلّة وللاقدام عن جادّةالصواب مزلّة [2] » .

مسائلی که در کتب فلسفی ملاصدرا عنوان شده است هم با براهین نظریّه مطابق است چون بر جمیع مسائل مدوّن در کتب خود از طرق مختلف برهان اقامه نموده

۱- رجوع شود بمقدمهٔ کتاب ارسفار اربعه .

۲- اقدمین از فلاسفه جامع بین مراتب کشف و استدلال بوده‌اند . «صیرور الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی» بدون پیمودن طریق کشف وشهود امکان ندارد فناء در عقول قدسی فناء علمی نیست بلکه فناء حاصل از تصفیهٔ نفس است و قد حققنا هذه المسألة فی شرحنا علی مقدمة القیصری «قده»

است آنچه از مسائل فلسفی در کتب حکمای مشّاء موجوداست ملاصدرا آن‌مباحث را بحسب اقامهٔ براهین نظریه منظم ومرتب بلکه مرتب‌تر ومنظم‌تر ازفلاسفه وحکمای اهل نظر تقریر نموده‌است و بلسان مشّاء دراین زمینه‌ها سخن گفتـه‌است درضمن همان‌مسأله را بسبك اشراق نیز تحریر و تنظیم نموده و باقواعد ِوفـق داده‌است کماهوالواضح عندالحکیم الماهر والعارف‌الکامل الجامع بین‌المنقبتین .

***

عقل تا بنور شرع منوّر نگردد در مسائل مربوط به علم الهی و حقایق وابستهٔ به مبدء و معاد بجائی نمیرسد چون درك این‌قبیل ازمسائل به‌صرف کارانداختن‌قوهٔ نظریّه اگرچه صاحب قوه درمرتبهٔ اعلای از ادراك قرار گرفته‌باشد میسورنیست . حقایق ومعارف درمقام ومرتبهٔ واحدیّت که مقام تعین حقایق‌است بنحو وحدت و صرافت موجوداست . از باب لزوم مناسبت بین‌مُدرِك ومُدرَك ووجوب‌وسنخیت بین قابل و فاعل انسان بدون رفض تعیُّنات وحدود والغاء تبعات مادّه بمقام‌صرافت وجود راهی پیدا نخواهد کرد لذا در قرآن کریم شرط تعلیم حقایق الهی را تقوی دانسته‌است «اتّقوالله یُعلّمکم‌الله» . قطع حجب ظلمانی و نورانی و القاء و رفض تعیُّنات لازمهٔ حدود وجود ناقص سبب انکشاف ملکوت وجوداست لذا درشریعت محمدیّه اشارات و کنایات و لطایف و نصوص زیادی راجع بلزوم تکمیل عقل نظری و عملی موجوداست . از ناحیهٔ تکمیل قوّهٔ نظریه علم‌الیقین و تکمیل عقل عملی که جناح دیگر سالك از برای پرواز بعالم ربوبی و الهی‌است نصیب ِ سالك حصول حقّ‌ِ الیقین و عین‌الیقین می گردد .

پرّ و بال ما کمند عشق اوست موکشانش‌می‌کشد تاکوی‌دوست

خواجهٔ کائنات «ص» وخاتم رسل جمیع حقایق مربوط بمبدء و معـاد را در کتاب آسمانی خود و سنّت خویش بیان فرموده‌است و کیفیت سلوك و نحوهٔ نیل بحقایق ملکوت را بوسیلهٔ باب مدینهٔ علم خود بنحو اعلی[1] و اتمّ مقرر داشته چـه آنکه مقام نبوت آنحضرت بحسب احاطهٔ بر حقایق ملکوت باعتـبار صرف ذات و تمامیت وجود که همان مقام باطن ولایت اوست تام و فوق‌التّمام و چون صرفست و صرف‌الشیٔ قابل تعدد و تکثّر نیست همهٔ حقایق را در بر دارد و مقـام باطن و جهت ولایت او که اتمّ و اوسع دوائر ولایات ونبوات است بامرتبهٔ ولایت حضرت ولایتمدار علی «علیه‌السلام» متحداست وچون آنحضرت صاحب اسم اعظم و منشأ جمیع ولایات و نبوات‌است هیچ صاحب شریعت و ولایتی ازحیطهٔ ولایت‌او خارج نیست . بهمین مناسبت هیچ سالك و عارف و کاملی بی‌نیاز از او نیست وممکن‌نیست حق‌را بدون‌وساطت «من‌له‌الاسم‌الاعظم» پرستش نمود آنچه کمال درعالم وجـود فرض شود مترشّح از مقام ولایت او واهل بیت عصمت وطهارت آنحضرت می‌باشد. صدرالمتألهین بهمین‌مناسبت اساس معارف ومبانی مربوط بعلوم مبدء ومعاد وآنچه از حقایق ومعارف‌را که درکتب خود بیان نموده‌است از مشکـوة نبوّت و ولایت اخذ نموده و مبانی خودرا با آیات کتاب و مأثورات و لویهٔ صادره از مقام اهـل عصمت و طهارت تطبیق نموده بلکه بعقیدهٔ نگارنده بواسطهٔ اتصال بمقام ولایت و نیل بدرجهٔ‌کشف، حقایق‌را بنحو صافی از مقام ولایت اخذ نموده‌است .

بهمین‌جهت فلسفهٔ او مشتمل بر نفائس افکار اهل نظر و راسخان از حکمای مشّاء و متضمّن نقاوهٔ افکار اهل اشراق و حکمای رواق است همین معارف‌وحقایق

را با مبانی و مسائل موجود در کتاب و سنّت تطبیق نموده بلکه میتوان گفت معارفی را که از راسخان علم و وارثان علم کتاب و سنت اخذ نموده‌است نخبه‌ترین مطالب فلسفی اورا تشکیل میدهد چه‌آنکه برخی از مسائل نفیسهٔ مربوط بمبدء و معاد حقایقی‌است که منحصراً در کتاب و سنت و مأثورات اهل عصمت و طهارت موجوداست لذا در مقدّمهٔ همین‌کتاب (شواهد) گوید : [1]

«تفرّدت بامور شریفة عالیة خلت‌عن مثلها زبرالأولین و ان کانوا من‌الأساطین ، وکلّت عن ادراکها افهام‌الآخرین وان کانوا من‌المتفطّنین، هی لعمری انوار ملکوتیّة یتلألأ فی سماءالقدس والولایة و أیدی باسطة یقرع باب‌النبوّة وقد اودعنا بعضاً من هذه‌المسائل فی مواضع متفرقة من‌الکتب والرّسائل و کثیر منها مما لم یمکننی ان انصّ علیهاخوفاً من‌الأشتهار وحیفاً علیها من‌الأنتشار فی‌الأقطار» .

***

همانطوریکه بیان نمودیم : حقایق اشیاء در مقام علم و مرتبهٔ اصلی حقایق منصبغ بلون کثرت نمیباشد بلکه بنحو صرافت ووحدت موجوداست قوهٔ نظریّه قدرت ادراك حقایق را بنحو صرافت ندارد چون خود تعیّن دارد .

حقیقت هر شیٔ عبارت‌است از نحوهٔ تعیّن آن‌شیٔ درعلم حق، علم کامل بهر شیٔ حاصل نمیشود مگر باتصال بمرتبهٔ واحدیت و اتصال بدون رفع تعیّنات و رفض حدود و از بین‌بردن وسایط نوری وظلمانی بین عبد و سالك و حق ممکن‌الوقوع نمی‌باشد لیکن رفع وسایط جز بقدم شهود امکان ندارد .

شیخ مشّائیّهٔ اسلام از خلف حجاب‌قوهٔ نظریه باین‌حقیقت پی‌برده ویا باستمداد از ذوق باین‌معنی رسیده‌است و درمواردی تصریح فرموده‌است :

«لیس فی قُدرةالبشر [1] الوقوف علیٰ حقایق‌الأشیاء بل غایةالإنسان ان یدرك خواص‌ الأشیاء و لوازمها [2] » .

محققان از اهل نظر، خود اذعان دارند که علم حاصل از طریق تصفیه که حقّ‌ُ الیقین و عین‌الیقین باشد َاصفی و اتمّ وکاملتراست و اگر با شرایط حاصل شود َتطرّ ُق جهل و احتمال عدم اصابهٔ واقع درآن نمیرود ولی حصول چنین علمی را ممکن نمیدانند وآن‌را منحصر بانبیاء و کُمّل از اولیاء میدانند .

اگرچه این کلام درست‌است که علم حاصل از طریق کشف و شهـود َصعبُ المنال‌است «وجلّ جناب‌الحق ان‌یکون شریعةً لکلّ وارد» ولیکن اگر انسان از طریق صحیح وارد شود حصول آن ممتنع نیست. کتب اهل عرفان ومطالب مُدَوَّنهٔ درآن‌کتب که اختصاص بمعارف دارد بهترین گواه ماست چون همانطوریکه مکرر گفتیم: مطالب مدوّن در کتب عرفا در مسائل مربوط بمعارف بمراتب کامل‌ترازمبانی فلاسفـه‌است .

البته این معنی قابل انکار نیست که خرق حُجب امـکانی و تصفـیهٔ قلب از کدورات برای انسانی که‌درابتدای وجود انغمار در کثرت و مادّه دارد بلکه عین ماده و کثرت‌است بسیار مشکل‌است انسان ولیدهٔ طبیعت ومأنوس بامشتهیات‌نفسانی

۱ـ و هو «ره» ادرك هذاالسر بصحةالفطر و صفاءالروح .

۲ـ شیخ رئیس بدون اشکال بطریقهٔ شهود و کشف نظر داشته‌است ولیکن در عصراو افکار عرفا مثل اعصار بعداز شیخ بسبك و اسلوب اهل نظر تدوین نشده بوده‌است و در عصراو نیز مطالب نادرست‌و مخالف طریق برهان در افواه قلندران زیاد رایج بوده‌است .

است از برای کسانی که در خود امکان حصول معرفت را از راه تصفیه و طریق کشف نمی‌بینند سلوك طریق برهان لازم و واجب است «المَیسور لا یَسقط بالمَعسور وما لا یدرك كلّه لایترك كلّه».

طریقهٔ سلوك و سیر از طریق کشف همان طریقهٔ اولوالعزم از انبیاءاست اولیاء حق بواسطهٔ تجافی از عالم مادّه و دار غُرور و خرق استار امکانی باصل وجود حق واصل شده‌اند و قیامت خودرا در همین نشأه شهود نموده‌اند و تابعان خودرا نیز بعین جمع واحدیت وجود دعوت کرده‌اند . در قرآن کریم و مأثورات نبَوی و اخبار واردهٔ از اهل طهارت این‌معنی بطور کامل ذکر شده‌است مثل آیهٔ شریفهٔ : «اِنّا لله و اِنّا الیه راجعون» و «الا و الی ربك المنتهی» از حضرت رسول نقل شده‌است «انی لست کاحدکم ، ابیت عِند ربّی یُطعِمُنی و یسقینی» .

مشاهدهٔ صریح وجود حق با رَفض تعیُّنات امکانی مطلوب واقعی اهل‌الله‌است شهود حق دراین نشأه از برای کُمَّل از اولیاء حاصل گردیده‌است . بهمین‌معنی در کلام مُعجز نظام حضرت علی (ع) اشارت رفته‌است «لوکُشِفَ الغِطاء ماازْددْتُ یقیناً ، رأیت ربّی بعین قلبی ، ما رأیت شیئاً الا و رأیت‌الله قبله و بعده و معه و فیه» . رفع حجب درقیامت کبری از برای جمیع افراد انسان در مقام رفض تعیُّنات و تجلی حق باسماء قاهره و صعق من‌فی‌السّماوات ومن‌فی‌الأرض حاصل میشود .

ما در شرح خود بر مقدّمهٔ قیصری و شرح بر فصوص الحِکَم شیخ‌اکبر و شرح بر نصوص این معنی را مفصّلاً بیان‌کرده‌ایم و در تعلیقات براین کتاب نیز این معنی‌را تقریر نموده‌ایم [1] .

۱ــ رجوع شود به شرح مقدمهٔ قیصری ۱۳۸۵ هـ ق ص ٥٦٤ تا ص ٥٨٥ .

بیان خصوصیات کتاب «الشواهدالربوبیه»

این‌کتاب نمایندهٔ افکار خاصّهٔ صدرالدین شیرازی‌است . ملا صدرا دراین‌کتاب بنحو ایجاز و اختصار در مواردی و بنحوتفصیل دربرخی ازمسائل و بطورکلی بنحو برزخ بین اجمال و ایجاز و اختصار وتفصیل کامل اکثرآراء خودرا باعباراتی ُسلیس و روان و جذّاب تقریر کرده‌است .

این‌کتاب تقریباً حاوی خلاصه و تلخیص کتاب مستطاب اسفار است . دراسفار تقریباً جمیع افکار و آراء نقل شده و صدرالدین شیرازی بعداز ذکر جمیع مشارب و بیان حقیقت مبانی مهم فلسفی بلسان جمیع صاحبان نظر و متصدیان معرفت‌حقایق نوعاً مختار خودرا در ضمن تشریح مطالب‌بیان مینماید ولی دراین‌کتاب آراء خودرا بنحو خلاصه و تلخیص تقریر کرده‌است .

بعبارت دیگر کتاب اسفار کتابی‌است که جمیع افکار متصدیان بیان معارف و صاحبان مشارب درآن هضم شده‌است مثلاً در مبحث وجود طریقهٔ مشّاء که قائل به تباین حقایق وجودیه‌اند ذکر شده‌است وبعداز تحقیقات وسیعی این‌قول‌را به قول حکمای فهلوی برگردانده‌است و تباین وجودات را تباین بالعرض ناشی‌از ماهیات دانسته و روی قرائنی که در کلمات مشّاء موجوداست مثل آنکه حکـمای مشّاء گفته‌اند : «ذوات‌الأسباب لا تعرف الاّ باسبابها، والعلّة حدّ تام لوجودالمعلول» وغیراینها ازقواعد عقلیه، نظیر «فعل کل فاعل مثل طبیعته» و «انّ‌الحق هوالمبدء والمنتهی» و «کل حقیقة ترجع الیه» بـا ملاحظهٔ آنکه محققان از مشّاء قائل‌باصالت

وجودند قول آنهارا بقول فهلویون ارجاع داده‌است و سپس پرداخته‌است به بیان حقیقت قول حکمای فهلوی و اثبات آنکه‌فهلویون وجودرا حقیقت واحده میدانند بعداز تقریر و تحقیق در قول فهلویون و اثبات تشکیك خاصی در حقیقت وجود با مهارتی مخصوص بخود این قول را بقول اعاظم عرفا و کمّل از صوفیه که قائل به تشکیك خاص‌الخاصی و وحدت شخصی در وجودند برگردانده‌است و مثل صوفیه یعنی به تبع صوفیه بآیات بیّنات قرآن وکلمات اهل عصمت استدلال کرده‌است [1].
و با طرز خاصی قول قائلان بنور و ظلمت در اصل وجودرا نیـز بتشکیك خاصّی ِارجاع داده‌است . کسانی که وارد بمبانی ملا صدرا هستند میدانند که این‌سبك از بحث در دورهٔ اسلامیه اختصاص باین رجـُل عظیم‌الشأن دارد و این خود حاکی از آن‌است که ملاصدرا درجمیع مسالك موجود در فلسفه استاد ماهراست . اگرکسی بحواشی او بر شفا با دیدهٔ بصیرت وبضاعتِ علمی مراجعه‌کند اورا یکی‌ازبزرگترین حکمای محقق مشاء می‌بیند کماانکه مراجعــه بحواشی و تعلیقات او بر حکمة‌ـ الاشراق بهترین گواه بر تمحّض او در حکمتِ اشراق‌است اگر ملاصدرا درمقام تقریر قواعد اشراق برخی از مناقشات را بـر مبانی شیخ اشراق نمی‌کـرد یعنی در صدد ِانتِصار از شیخ رئیس و اتباع او در برخی از مبانی بر نمیآمــد و صرفــاً به تحکیم مبانی او می‌پرداخت مراجعه کننده بحواشی حکمت‌اشراق اورا حکیمی‌راسخ و متبحّر و صاحب‌نظر درحکمتِ اشراق میدید کماانکه در بین حکمای اســلامی هیچ‌کس بعداز خواجهٔ طوسی باصول و عقاید متکلـّمین و آراء اهل کلام بانــدازهٔ ملاصدرا وارد نیست چون شیخ و فارابی و شیخ اشراق و سایر اعاظم بچشم حقارت

1ـ امور عامه' اسفار مباحث وجود چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۹،۱۰، ۲۵، ۲۶ و فصول عرقانیــه علت و معلول (سفراول ص ۱۸۱ تا ص ۱۹۰) الهیات اسفار ط ۱۳۸۲ هـ ق ص ۲۲،۲۳، ۲٤، ۵۸، ۵۹، ٦۰

بکلام و اقوال متکلمین نظر میکردند وکمتر در صـدد اشکال و مراجعـه بآراء متکلمان برآمده‌اند .

قبل‌از ملاصدرا بین متصدیان معرفتِ حقایق و محققان از اهل افکار و انظار و آراء و متخصصان در علـوم حقیقیه ازعرفا و مشایخ صوفیه و فلاسفـۀ مشّاء و اشراق اختلاف نظر عمیق وجود داشت وهریك ازاین فِـرَق باِثبات طریقۀ خود و نفی ممشای دیگران میپرداخت. ملاصدرادر هریك از طرق متکفل و متصدی بیان مسائل علمی ماهر ومتخصص گردید و بعداز آگاهی کامل در این مشربها بتحقیق و تبیین معارف پرداخت .

کثیری از قواعد مشاء [1] را با براهین‌متعدد اثبات نمود و از اشکالات مخالفان این طریقه جواب داد . و همچنین کثیری‌ازقواعد عقلی وکشفی را استوار نمود [2] .

شیخ و اتباع او بطور کلی منکر وجود برزخ و اشباح مثالیه‌اند وتا قبل از ملاصدرا جمیع حکما بـراین معنی اتفاق‌داشته‌اند . ملا صدرا جمیع ادلۀ شیخ را مردود دانست و درمباحث عقل ومعقولات‌ومبحث نفس تجرد خیال متصل و بـرزخ منفصل را اثبات نموده‌است . در این کتاب نیز بطور صریح این مسأله بیان خواهـد

۱ـ از قبیل ترکب جسم از هیولی و صورت که موردمناقشۀ حکمای اشراق بود و همچنین اثبات صورت نوعیه که شیخ و سایر اتباع مشائیه آن را اثبات نموده‌اند و شیخ اشراق آن را مردود دانسته و خواجه در این مساله از شیخ اشراق تبعیت کرده‌است .
سفر نفس اسفار چاپ ک ۱۲۸۲ هـ ق ص۲٤ وجواهروأعراض ص۱٦۳

۲ـ مثل قول بمثل افلاطونیه که‌مورد طعن شیخ‌وفارابی‌و خواجه و میرداماد و سایر اتباع مشاء بود وهمچنین جواز تشکیك در حقیقت واحده که شیخ و اتباع اوسالیان دراز بذکر نقوض و اشکالات بر این مسالـه پرداخته بودند و ملا صدرا بر طبق قواعد اهـل‌نظراین مساله را اثبات نمود . رجوع‌شود باسفار چاپ ک ۱۲۸۲ هـ ق فصل در اختلاف انحاء تشکیکی ص۱۰٤ تا۱۰٦ و ایضا بحث تشکیك ص۱۰۹،۱۱۰ و مباحث‌مثل افلاطونیه اسفار چ ک ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۳۰،۱۲۱،۱۳۲.

شد[1] .

کمتر دانشمندی در بین اساطین فن حکمت و عرفان این نحو اصابت‌نظر داشته ودارای فکر و حدس بتمام معنی صائب‌بوده‌است .

حکمت متعالیهٔ ملاصدرا فلسفه‌یی‌است خالی از تعصّب و طرفداری یك‌جانبه و با ریختن این طرح آشتی و صلحی دائم‌بین فلاسفه و عرفا بوجود آورد و بعد از ملاصدرا کم‌کم و بتدریج محصّلان فن ّحکمت و عرفان بتعلیم هردو رشته می‌پرداخته‌اند . چون فهم کلمات ملا صدرابسیار مشکل است کسی می‌تواند مدّعی تخصّص در فهم و تدریس کتب ملاصدراشود که در حکمت نظریّهٔ طریقهٔ شیخ مشّائیه اسلام و کتب تحقیقی اشراق مثل‌حکمت اشراق و مطارحات و کتب تحقیقی عرفان مانند فصوص مُحیی‌الدین ومفتاح‌و نصوص قونوی و تمهید القواعد ابن ترکه وارد باشد .

اگر کسی بخواهد متخصص در حکمت متعالیه‌گردد بایدشرح‌اشارات خواجهٔ طوسی و شفای شیخ رئیس ابن سینا و حکمت‌اشراق شیخ مقتول و قسمتی از کتب تحقیقی عرفان را نزد استاد ماهر قرائت‌کند وسپس‌بپردازد به‌مطالعهٔ عمیق درکتب فلسفی ملاصدرا[2] چون کتب خاصّ او صِرفاً شرح بر کتب دیگران مثل حاشیهٔ شفای شیخ‌رئیس وحاشیهٔ برحکمت‌اشراق‌نیست شواهدواسفار ومبدء ومعاد ومظاهر الاٰلهیّه ممزوج است از افکار مشّاء واشراق و انظار اهل کشف ازاولیاء وکمّل

۲ـ مباحث نفس اسفار اربعه چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۹ و مباحث عاقل و معقول ط گ ۱۲۸۲ هـ ق ص۲۱۲، ۲۱٤ .

۱ـ رجوع شود بمقدمهٔ استاد دانشمند **جلال‌الدین همائی** بر شرح مشاعر لنگرودی چ مشهد ۱۳۸۳ هـ ق ص۹،۸ و مقدمهٔ نگارنده بر این کتاب ص٤٥،٤٦ .

از عرفای اسلامی «قدس‌الله اسرارهم» و آراء خاص ملاصدرا، ولی ملاصدرا مطالب را باقلمی منشیانه وطرزتحریری مستوفیانه بابهترین وجه وبا کَرّ و فَرّ در تحقیق طوری بیان نموده‌است که شخص غیرعمیق گول عبارات سهل و ممتنع او را میخورد و خیال میکند که بحاقّ مراداو رسیده‌است.

در کتاب «شواهد»، ملاصدرا صرفاً آراء خودرا بیان نموده‌است با آنکه کتاب را باکمال اختصار تدوین کرده‌است. اگر کتاب‌را محصل نزد شخص متبحّر درکلمات ملاصدرا بخواند عبارات آن‌وافی بتفهیم مراداست و آنطور نیست که انسان احتیاج مُبرَم بکتب مشروح اوداشته باشد مگرآنکه‌بخواهد تحقیق‌وسیع درافکار و انظار ملاصدرا بنماید و برای‌این‌کار کتاب اسفار او نظیر ندارد.

پس در واقع می‌توان گفت شواهد ربوبیّه یکی از متون عالیهٔ فلسفی‌است که احتیاج بشرح و بسط استاد ماهر دارد.

این کتاب مشتمل‌است بر آراءو عقاید خاصهٔ شخص ملاصدرای شیرازی، افکار خاصّهٔ او همان تحقیقاتی است کـه‌مسائل عالیهٔ فلسفه را بما ارائه میدهد.

دراین کتاب ملاصدرا آخرین آراء وعقاید خویش‌را بیان کرده‌است[1] در برخی ازقسمتهای این کتاب مطالبی دیده‌میشودکه دراسفار و سایر کتب او دیده نمیشود.[2] دأب ملاصدرا آنستکه در مورد مسائلی‌که از غوامض است و جزء مختارات او بشمار میرود بعداز تحقیق وسیع در آراءدیگران‌مطلب‌خویش‌را درپرده‌اظهارمیدارد ومیگذرد ودرمواضع‌دیگر بتحقیق‌کامل‌آن‌پردازد ولی‌مطالب‌رمزی‌درآثاراوزیاداست

۱ــ کتاب عرشیه و مشاعر از قرار معلوم بعداز سایرکتب او نوشته شده‌است.

۲ــ **مانند اثبات حرکت در جوهر از طریق فاعل وغایت واثبات مثل افلاطونیه از طریق حرکت و ادراک و آثار عقول مجرده** ص۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱ همین‌کتاب.

بیشتر این رموز را در تفسیر خود بر قرآن کریم واضحتر بیان کرده‌است.

عبارات او بواسطهٔ روانی و جذابی سبب‌شده‌است که برخی از جاهلانِ مغرور گمان نموده‌اند فهم کتب علمی او احتیاج‌بمعلم‌ندارد درحالتی‌که کثیری از تحقیقات خودرا با رمز و اشاره بیان نموده‌است.

سخن سربسته‌گفتی باحریفان　　　خدایا زین معمّی پرده بردار

* * *

ما از برای آنکه خصوصیات کتاب شواهد و مزایای آن‌را بیان کرده باشیم وزیاد بتفصیل مطالب نیز نپرداخته باشیم‌ناگزیریم که رؤس مسائل این‌کتاب را با کمال اختصار بیان کنیم تا در ضمن، مقایسه‌یی بین این‌کتاب و سایر کتب ملا صدرا شده‌باشد. با مقایسهٔ ضمنی بین آراء او وعقاید حکمای مشاء و اشراق و اهل تصوف و عرفان «شکرالله سعیهم».

III

این کتاب مشتمل‌است بر «۵» مشهد که هر مشهدی دارای شواهد و هر شاهدی مشتمل بر اشراقاتی‌است ملکوتی‌که بر قلب مؤلّف از سماءِ اطلاق و مقام امّ‌الکتاب نازل شده‌است.

«فها هی‌التی اذکرها من اصول اودعتهافی‌ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد یطلب منهاالمآرب والمقاصد»[1].

۱ــ الشواهدالربوبیه (کتاب حاضر) ص ۵۴٤

سبب تألیف کتاب امر آمر قلبی و اشارهٔ ملکوتی مشیر غیبی‌است که اورا مأمور بانجام این کار نموده‌است . منبع‌جوشش مطالب مدوّن در این کتاب لطیفهٔ ملکوتی مؤلّف‌است که بملکوت وجوداتصال دارد . مسائل را با برهان، گاهی بنحو اختصار و گاهی بنحو اشاره و گاهی‌بنحو تفصیل و در کثیری از موارد نه مفصّل و نه موجز بلکه بر سبیل برزخ‌بین‌تفصیل و اجمال بیان کرده‌است ومتعرّض رفع اشکالات و نقوض نگردیده‌است . وتفصیل مطالب ونقل‌اقوال‌را بکتاب‌مبسوط خود اسفار اربعه موکول نموده‌است . این‌کتاب بمنزلهٔ عقل اجمالی و کتاب اسفار صورت تفصیلی شواهداست که «العقل‌البسیط الاجمالی خلاق للصّور التفصیلیة وخزینة مدرکات الحقایق المندمجة » .

مشهد اول

این‌مشهد درامورعامه وحقایق کلیه ومطالبی‌که اغلب علوم بلکه جمیع‌علوم بآن مطالب احتیاج دارند می‌باشد چه آنکه درجای خود اثبات شده‌است که علم اعلی و فلسفهٔ اولی سمت سیادت بر سایر علوم‌دارد و هیچ علمی از آن مستغنی نیست ، موضوعات سایر علوم جزء مسائل ومحمولات این علم و این مسائل که موضوعات سایر علوم باشد در این علم اثبات میشودنه در علوم جزئیه چون موضوع علم اگر درعلم اثبات شود مستلزم دوراست وموضوع نیشود از مسائل علم قرار بگیرد . «لأنّ موضوع کلّ علم ما یبحث فیه عن‌عوارضه‌الذاتیّة» .

شاهد اول :

آخوندملاصدرا مطالب این مشهد را در پنج شاهد تقریر کرده است و هر شاهد

مشتمل بر اشراقاتی است.

«اشراق اول» ، در تحقق و خارجیّت وجوداست .

وجود منشأ تحصّل و تعیّن جمیع ماهیات و مبدء اثر در جمیع حقایق است .

«اشراق ثانی» :

دراشراق دوم برخی ازاحکام وجود از قبیل این معنی که وجود قابل تعریف نیست ، و تعریف اختصاص بماهیات داردووجودحقیقتی‌است عین‌خارجیت ومنشأیت اثر ماهیت واحده ممکن‌است جهت‌مشترك‌بین‌خارج و ذهن باشد، ولی وجود دارای وجود نیست حصول آن در ذهن مستلزم‌خلف وانقلاب وغیراینها ازمحذورات‌است

بعداز تقریر این معانی مسلك خودرا در وجود بیان کرده‌است «وجود نه کلی است[1] و نه جزئی بلکه امر واحد شخصی‌است کـه در مقام ذات تعیّن نـدارد و باعتبارات تنزّلات در مراتب اکوان و بمناسبت تجلی و ظهور درحقایق واعیان‌ثابته متّصف بکلیّت و جزئیت و اطلاق‌وتقییدمیشود ، اصل حقیقت وجود چون صرف است ثانی از سنخ خود ندارد و حقایــق‌امکانیه تفصیل آن اجمال و مقام فــرق وجودند نه مقام جمع حقیقت .

در ضمن «تفریع» مسلك حکمای مشّاء را بسلك حکمای فهلوی بر میگرداند و مسلك مشّاء را توجیه مینماید .

در ضمن تحقیقات عالیه اثبات مینماید که وجود عین هر کمالی‌است . علم و قدرت و اراده ملازم با وجود و در خارج‌عین اصل وجودند و نیز بیان نموده‌است که ماهیت بمنزلهٔ ظل و ظهور اصل وجودو نمود هستی مطلق بلکه ثانیهٔ مایــراهــ

۱ـ آخوند ملاصدرا دراین قبیل از مباحث از عرفا زیاد متاثراست مخصوصاً دراین تعبیر مربوط‌باعتبارات تمهیدالقواعد چاپ کهٔط ص ۸۹،۹۰ . و مقدمهٔقیصری ط گ ص۴ و شرح مقدمه ص۲۰ .

الأحوال‌است . جهات خلقی همان‌ماهیات‌و اعیان ثابته‌اند که‌مانع استناد شرور بحق می‌باشند . برخی از احکام سلبیه وجودرانیز در ضمن اشراقات مشهداول بیان کرده است و بر برخی از اتباع‌مشّاء که گمان‌کرده‌اند وجود عرض‌است یعنی‌عرض باب «ایساغوجی» کلیات خمس مناقشه نموده‌است .

ونیز بیان کرده‌است که وجود عین ماهیات است واین‌معنی در ظرف ذهن و خارج تفاوت نمی‌کند ونیز بیان کرده‌است‌که امتیاز بین وجودات بچه چیزاست . در ضمن تقریر این مطلب اثبات نموده‌است‌که وجود دارای افراد نیست بلکه یک حقیقت عریض و طویل رفیع‌الدرجات‌است‌که باعتبار ظهور و تجلی در اعیان ثابته در مراتب تجلیات و ظهور در جلباب ممکنات و تجلی در کسوت اعیان امتیاز واقع میشود [1] . و اعیان بمنزلهٔ نمود وجودحقندواستناد وجود بنظر دقیق بوجود خاص‌نیز بطریق مجاز عرفانی‌است

در «اشراق ثامن» نحوهٔ اتصاف ماهیّت بوجود را بیان کرده‌است و درضمن تقریر مطلب بکلمات فلاسفهٔ دیگر مناقشه‌نموده‌است و بیان کرده‌است که وجود نظیر اعراض قائم بموضوعات نیست ومنشأتحصّل معروض خود می‌باشد و بکلمات شیخ رئیس نیز دراین مسأله استدلال واستشهاد نموده‌است .

ونیز در اشراق تاسع برخی از اشکالات شیخ اشراق را بر اصالت وجود نقل و رد کرده‌است و اثبات نموده‌است که‌علم بحقایق وجودیه از طریق کشف و علم حضوری برای انسان ، آن‌هم انسان کامل‌حاصل میشود و هرکه دارای مقام‌مکاشفه

۱ــ ما این مطلب را بطور مبسوط در تعلیقات برشرح‌مشاعر بیان کرده‌ایم و بنا بر مشربهای مختلف(ازتباین درجود و اعتباریت وجود و مذهب فهلویون و مختارعرفا) سخن گفته‌ایم . شرح مشاعر ط مشهد ۱۳۴۲هـ ش ص۹۰، الی ص۱۲۰ ،مباحث مربوط بوجود از ص۶ تا ص۱۴ تقریر شده‌است .

نیست علم ندارد . «من لا کشف له لا علم لـه» .

در «اشراق عاشر و حادی عشر ۱۱،۱۰» این شاهد موضوع علم الهی وفلسفهٔ اعلی را بیان نموده‌است . در این مسألـه همان کلمات شیخ رئیس را تقریر کـرده است. و ضمناً مناقشاتی که برخی برشیخ وارد ساخته‌اند ویا در فهم کلمات اودچار اشتباه شده‌اند بیان کرده‌است باآنکه باختصار موضوع علم را بر طبق مطالبی کـه شیخ بیان نموده تقریر کـرده‌است و درتعالیق بر الهیات شفا این مسأله‌را مفصل‌تر متعرض شده‌است ولیکن کلمات او دراین‌باب نیز ممتازاست و حاوی برخی ازدقایق و نکات‌است که اختصاص بخود او دارد.

در «اشراق دوازدهم ، ۱۲» مقولات ده گانه را بهمان نحوی که شیخ درشفا بیان‌نموده وتقریر کرده‌است (رجوع‌شود به صفحهٔ ۲۱ تا ص۲٤) .

شاهد دوم :

شاهددوم این مشهد مشتمل بر اشراقاتی‌است کـه اشراق اول آن در نشئآت وجود و اشراق ثانی در بیـان حقیقت وجود ذهنی و اثبات ظهور ظلّی و تقریر نشأهٔ دیگر از برای حقایق وجودی‌است .ملا صدرا در ضمن ده اشراق در این مسأله بر طبق مسالك مختلف بحث‌کرده‌است دروجود ذهنی دراین کتاب بنحو متوسط و در اسفار [۱] و حواشی خود بر شفا [۲] بنحوتفصیل بحث کرده‌است . فهم کلمات ملاّ صدرا در این مسأله بسیار مشکل و بطورکلی ممتاز از کلمات حکمای دیگراست . شیخ درشفا [۳] متعرض این مسأله شده‌است‌ولی بین تحقیقات او و آخونـد فرسنگها

۱ـ رجوع‌شود بجلد اول اسفار امور عامه، چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق از ص٦٥ تا ۸۰ .
۲ـ رجوع‌شود بحواشی ملا صدرا بر شفا چاپ ط۱۳۰٦هـ ق از ص۱۲٦ تا ص۱۳۹ .
۳ـ رجوع‌شود به شفای شیخ، الهیات ، چاپ ط۱۳۰٦هـ ق ص ٤٥۱تا٤٥۲

فاصله‌است [1].

ملاصدرا در جواب از اشکالات وجود ذهنی و ظهور ظلّی بطور مفصل بنا بر مشرب خود و قوم «حکما» که صورت‌ذهنی و علم را عرض میدانند بحث کرده و جواب داده‌است. وقد ذکر فی هذه‌المسألة قول‌الفصل و حققها بما لامزید علیه.

شاهد سوم:

شاهد سوم این مشهد «فی‌الاشارة الی واجب‌الوجود وما یلیق بجلاله ومرتبته و ان ایّة وحدة تخصّه و ایّة نعوت‌تخصّه». این شاهد مشتمل بر اشراقاتی‌است:

«اشراق اول» در اثبات وجود غنی و بی‌نیاز مبدء المبادی و حق اول است. ملاصدرا دراین اشراق وجود را تقسیم‌بوجود مستقلٍ غیر قائم بغیر ووجودفقیر وقائم بغیر نموده و ماهیت را باعتبار اعتباریّت صالح از برای علیّت و معلولیّت ندانسته و متعلق بغیر و مبدء تعلق ومقوّم‌غیر وبالجمله علیت و معلولیت را درسنخ وجود قرارداده وروی این‌تقسیم درمراتب‌اکوان و اعیان وجودی مستقل وقائم‌بذات اثبات کرده‌است. این برهان را در کتاب‌مشاعر و اسفار و سایر کتب خود نیز ذکر کرده‌است (ص۳٦، ۳۷، ۳۸).

در «اشراق دوم» با برهان خاص اثبات‌کرده‌است که‌حق‌تعالی و مبدءوجود باید جامع جمیع نشئآت و فعلیّات باشد. وجود جامع نشئآت چون‌صرف‌است تعدّد و تکثّر در او راه ندارد لذا مستندجمیع‌خیرات ومبدء جمیع کمالات‌است. درقرآن مجید اشاراتی بدین موضوع موجوداست‌مانند: «و اِن من شیءٍ الاّ و عندنا خزائنه وما ننزّله الا بقدَرٍ معلوم».

۱ــ مباحث وجود ذهنی از ص۲٤ تا ص۳۵، این کتابست

اسماء حسنی همان حقایق متجلی دررقایق وجودند کـه اصل و تمام حقیقت اشیاء می‌باشند .

ملاصدرا در اشراق سوم این کتاب نحوهٔ ثبوت صفات و منشأیّت ذات را از برای انتزاع صفات کمالیه بنحو کافی‌بیان‌کرده‌است . و دراین مسأله همان کلام‌اهل عرفان را کـه صفات در مقـام واحدیّت‌منبعث از ذات و در مقام احدیّت‌مستهلك وفانی در ذاتند اختیار نموده است چون‌مقام احدیت مقام استهـلاك صفات‌است : «ولله الأسماء الحسنی ، ایّاماً تدعوا فله‌الأسماءالحسنی» .

صفات باعتباری همان اسماء مستهلك و فانی در ذاتند .

در اشراق رابع علم و قدرت حق ودراشراق خامس علم‌حق بممکنات‌را اثبات نموده‌است و بطور تلخیص اقوال مختلفه‌ٔ در علم را نقل و وجوه خلل و فساد این اقوال را ذکر نموده‌است و در مقام اثبات‌علم تفصیلی حق بموجودات قبل‌از ظهور خارجی اشیاء همان عباراتی را که عـرفا از برای تمثیل دراین باب ذکر نموده‌اند بیان کرده و حق را بمنزلهٔ مرآتی که‌صورجمیع حقایق در آن دیده میشود فـرض نموده ؛ و فرق بین علم تابع معلوم، و علم‌علت وجود خارجی معلوم را بیان نموده است . این مسأله را نیز بنا بطریقهٔ عرفا تقریرنموده[1] وکلمات اهل‌سلوك‌را بصورت براهین فلسفی ذکر کرده‌است . (ص۳۹،۴۰) .

در «اشراق سادس» سنخیت بین‌حق و اشیاء و لزوم مناسبت بین علت مفیض وجود معلول و معلول مفاض از علت راتقریر نموده و مناسبت بین اسماء حق و

۱ــ ملا صدرا در اسفار و مبدء و معاد مسالهٔ علم‌را مبسوطا بنحوی که در هیچ‌کتابی بدین تفصیل کسی متعرض این مساله نشده‌است بیان‌کرده‌است (اسفاراربعه ، الهیات بمعنی اخص چاپ گذط ۱۲۸۲ هـ ق از ص۳۰ تا ص ٦٤ .

مظاهر اسماء را در ضمن تحقیقات عرشی‌بلسان خود تقریر نموده و جواهر عالم را مظهر ذات واعراض را مظهر اسماء دانسته‌و وجوه مناسبات بین اسماء و اعـراض مختلفه‌را تقریر کرده‌است وحقیقت ذات را مقام غناء عن‌الأشیاء و بی‌نیازی عن‌ـ العالمین، و مرتبهٔ ثبوت حقایق بنحو اعلی‌و اتم (نه بنحو محدودیت) دانسته وجمیع اضافات مفروضهٔ بین حق وخلق‌را باضافهٔقیومیت و اضافهٔ اشراقیه برگردانیده‌است چه آنکه ذات حق مبدء جمیع کمالات واضافهٔ اشراقیهٔ او مبدء جمیع اضافات‌است جمیع‌الصفات ترجع الی صفة واحدةوجمیع‌الأضافات الی اضافة واحدة اشراقیة .

این همه جام می‌و نقش مخالف که‌نمود یکفروغ رخ ساقیست که در جام افتاد

در «اشراق سابع» اثبات نموده‌است‌که حق‌تعالی صرف وجود و باعتبار ظهور وشمول اوسع از جمیع حقایق و باعتبارتجلی در حقایق و مقومیّت آن نسبت به موجودات اقرب از هر قریب است : «الاانه بکل شیٔ محیط» و «نحن اقرب الیه من حبل‌الورید» . (رجوع‌شود به ص۴۲،۴۳) .

بهمین مناسبت حق کاشف ندارد نه‌جزء خارجی دارد و نه جزء عقلی لذا مبرأ از جنس و فصل و ماده و صورت‌است .

بنا براین حق‌تعالی حد ندارد و بالملازمه برهان هم بر نیـدارد . صفات او به اعتباراستهلاك درذات همین حکم‌را دارندولی باعتبار مفهوم و بلحاظ کلیّت دارای حدود و براهین میباشند .

اسم‌الله و اسم اعظم که مقام جمع‌الجمع اسماء است و دارای مرتبهٔ خلافت بین ذات و صفات تفصیلی است باعتبار آنکه‌متجلی در جمیع حقایق است و جمیع‌اسماء ومظاهر اسماء صورت و ظاهر و سدنهٔ‌این اسم اعظم میباشند واسطهٔ ظهور جمیع

حقایق خارجی‌است لذا ملاصدرا گفته‌است :

«واما مفهوم اسم‌الله و معناه، فوجود جمیع‌الموجودات برهانه و حدودجمیع الحَقایق الا‌ٴمکانیّه واقعة فی حدّه» . (ص ۳۸، ۳۹ همین‌کتاب) .

ملاصدرا دراین بحث سبك عرفا را اختیار نموده [۱] و عالم وجود را صورت حق و اسم حق، غیب را معنی اسم باطن وشهادت را معنی اسم ظاهر میداند .

آخوند در اشراق ثامن این شاهد تحقیقی در بیان وجوه فرق بین اسم و صفت ونفی ترکیب ازمفاهیم مشتقات نموده‌است‌این بحث را در اسفار و مبدء و معاد و مشاعر نیز ذکر کرده‌است ما در تعلیق برمشاعر مبحث مشتق را مفصّلاً بیان نموده‌ایم و اثبات نموده‌ایم که‌مشتق بطورمطلق بسیط نیست ، و ان لفظ المشتق الا‌ٴسمی القابل للحمل‌علی‌الذوات موضوع‌لا‌ٴمر وُحدانی قابل للا‌ٴنحلال الی معنون مبهم دون‌النسبة [۲] (ص۴۲، ۴۳، ۴۴) .

۱ـ این قبیل از مباحث را ملاصدرا در ضمن مباحث مفصل دراسفار و سایر کتب خود ذکر کرده‌است ولی درتفسیر قرآن خودرا ممحض در بیان این قبیل ازحقایق نموده‌است . اسفار اربعه ، الهیات بالمعنی‌الاخص چاپ ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۷۸،۷۹، ۸۰ .

ما در شرح بر مقدمهٔ قیصری در فصل ثامن درمقام بیان کیفیت تجلی اسماء در عالم این مبحث‌را مفصلا ذکر کرده‌ایم . شرح مقدمهٔ قیصری چاپ مشهد ۱۳۸۵ ه ق از ص ۴۵۷ تا ص ۵۳۶ .

۲ـ ملاصدرا این بحث را از بحث مبسوط فصول عرفان اسفار تلخیص کرده‌است . رجوع‌شود به شرح المشاعر با تعلیقات نگارنده چاپ مشهد ۱۳۸۴ ه ق‌ص ۹۳ تا ۹۶ .

وقد قلنا فی تعالیقنا علی‌هذاالکتاب تبعاً لسیدنا الاستادالعلامة فقیه‌العرفاء والفلاسفة سیدالاکابر ادیمت برکاته : ان‌المشتق متوسط بین‌الجوامد التی‌هی بسائط لفظا و دلالة و مدلولا ، و بین‌المرکبات تفصیلا التی هی مرکبات والدلالة والمدلول ترکیباتفصیلا ، والمتوسط بینهما هوالمشتق ، فهی امر وحدانی لفظا و دلالة و مدلولا فی‌النظرة الا‌ٴولی ولکنه‌ینحل الی شیئین فی‌المقامات الثلاث عندالتحلیل والتجزیة عقلا .

این تحقیق را قبل‌از استاد علامه ، مرحوم‌فقیه‌متبحر و فیلسوف بزرگوار افضل‌المتاخرین حاج‌شیخ محمدحسین اصفهانی معروف بکمپانی در حواشی برکفایه ط۱۳۴۴ ه ق ص۹۱ تا ۹۴ و سید محقق داماد در قبسات ط۱۳۱۲ ه ق ص۴۷،۴۸ : «ومفهوم‌المشتق‌ذات ما مبهمة ، ینتسب الیها مبدء الاشتقاق علی ان تعتبرالاضافة الی ذلک علی شاکلة التقیید لا علی‌سبیل‌القید » بیان نموده‌اند .

در «اشراق تاسع» سایر طرقی را که قوم از برای اثبات ذات و صفات و اسماء و آثار حق بیان کرده‌اند ذکرنموده وسپس‌بذکر طریقهٔ صدیقین پرداخته و در اشراق عاشر قاعدهٔ بسیطالحقیقه را بنحو کامل‌ذکر نموده و آنرا برهانی کرده‌است و از این‌قاعده وحدت شخصیهٔ مختار عرفا رااثبات کرده و از آن نتیجه‌گرفته‌است کــه ماسوی‌الله اباطیل و اوهامند . بعداز تقریراین تقریب روی اصول و قواعــد کشفی علیت و معلولیت را از وجود نفی نموده‌ودر ضمن «ازالــهٔ وهم» وجود را فــرد متشخص واحد شخصی دانسته و بر همین‌مبنا مسلك ذوق‌التأله را ابطال کرده‌است. تتمهٔ مباحث علم حــق را در دنبال مبحث‌مذکور بیان‌نموده‌است وبرتوحیدوجودی ومسلك قائلان بتشکیك خاصی بلکه خاص‌الخاصی نتایجی مترتب نموده‌است ازجمله مسألهٔ خلق اعمال و ابطال جبر و تفویض‌واثبات امر بین‌الأمرین و حمل متشابهات از قرآن بر معنای ظاهر و حمل آیات‌مفهم‌تشبیه را نیز بر معنای ظاهر بدون لــزوم تجسم و تکثّر و ابطال مذهب حنابله و مجسمه از فــروعات توحیــد خاصٔـ الخاصی‌است (ص٤٤،٤٥، ٤٦) .

مسألهٔ بدا و تردّد در فعل حق وفرق‌بین کلام و کتاب را در ضمن مسألهٔ علم و قدرت حق بیان کرده‌است . جمیــع این مطالب تلخیص مطالب مفصّل اسفار اربعه است . دراین کتاب و کتاب اسفار بر متکلّمان اعتراض نموده و گفته‌است :

این جماعت آنچه که در باب مبدء وصفات او از شریعت رسیــده است تأویل نموده‌اند و آنچه که مربوط به مسألهٔ معاداست حمل بر ظاهــر و مفهــوم اولی آن نموده‌اند . والتفکیك غیر معقول والتفصیل ترجیح بلامرجّح .

مطالب اشراق تاسع از ص٤٥تا٤٦ و اشراق‌عاشرواشراق١١و اشراق١٢ مسائل مهم الهیات بمعنی‌خاص از صفحه ٤٨ تا ٥٩ بیان شده‌است .

در حالتی که ظواهر در اصول عقایدمطلقاً حجیّت ندارد و آنهمه اختلافات در اصول عقاید در امت ناشی‌از عدم رعایت این مسأله است .

مناسب بود بقیّهٔ مباحث مربوط بامور عامه را در ضمن یکشاهد بیان نماید ولیکن مصنّف تتمهٔ مباحث مربوط بامور عـامّه را در ضمن شاهد چهارم تقریر نموده است .

شاهد چهـارم

شاهد رابع نیز مشتمل بر اشراقاتی است که مباحث امور عامه در ضمن این اشراقات تقریر شده‌است .

«اشراق اول» در متقدّم و متأخّر و اقسام این دو، است . این‌مبحث را بطور اختصار با ذکر چند نکته‌ٔ دقیق بیان نموده[1] (از ص ۵۹ تا ۶۳) .

«اشراق ثانی» در وحدت و کثرت است . وحدت و کثرت نسبت بوجود از عوارضی هستند که وجود در اتصاف بآنهااحتیاج به تخصّص استعداد ندارد .

«اشراق ثالث» در اقسام تقابُل و غیریّت است این مبـاحث را در اسفار مفصّل و در این کتاب مختصر بیان کرده‌است . برطبق مسلک‌خود که اصالت وجود واعتباریت ماهیت باشد ملاصدرا وحدت‌را نظیر وجود از اعراض نمیداند ومعتقد است که‌امری زایدبر حقایق خارجیه‌نیست. اصولاً وحدت با وجود در جمیع احکام

۱ــ بنا بر وحدت وجود و تشکیک خاص‌الخاصی‌میشود حقیقت وجود باعتبار غناء عن‌العالمین و عدم تعین نه متقدم باشد و نه متاخر ولی باعتبار تجلی‌وظهـوردراعیان و خفاء در کسوت حقایق در مرتبه‌یی متاخر ودر مقامی متقدم باشد ولی بالذات تاخر و تقدم بنابر مسلك اهل‌الله بامری خارج از اصل وجود نیست.

دیگر آنکه تقدم وجود بر وجود باعتبار حصول‌کثرت وجودی تقدم «بحق لازم و تاخر بقضاء حتم» و تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه . اسفار اربعه‌ط ح ۱۲۸۲ ﻫ ق فصل در حدوث و تدم و بیان اقسام و تقدم و تأخر ص ۲۵٦ تا ۲۵۹

مشترك‌است و ازشئون ذاتیهٔ وجود بشمارمیرود : «تفصیل‌العدد لمراتب‌الواحد مثال لاظهارالموجودات وجودالحق و نعوته وکون‌الواحد نصف‌الاثنین و ثلث‌الثلاثة و ربع‌الرابعة .... الواحد لیس بعدد باتفاق‌اهل‌الحساب والعدد لیس بواحد لانّه یقابله مع انّه عین‌الواحد الذی یتکرر...الحق المنزّه عن نقائض الحدثان بل عن کمالات‌الاکوان هوالخلق‌المشبّه»از (ص۶۳ تا۶۸) دراین‌مباحث تحقیق نموده‌است .

«اشراق چهارم» در علت و معلولست ، ملاصدرا دراین اشراق اقسام علت را بیان‌کرده واین‌مبحث مهم‌را که: معلول لازم ذات وحقیقتی غیرمنفك از علت مفیض وجودخود میباشد . (ازص۶۸ تا۷۳) اشراق‌ه‌مشتمل برمسائلی‌است مثل‌اثبات‌سنخیت

در اثبات سنخیت باین کلمهٔ مشهور از قدما «وفعل کلّ فاعل مثل طبیعته» استشهاد نموده برخی از عویصات این‌بحث‌را تقریر نموده و گفته‌است :

چون حق ثابت محض‌است (وعقول‌نیز از صقع ربوبی و تابع حقند) ؛ باید در مقام صدور عالم خلق و ماده از حق‌امریکه عین تجدد و حدوث‌است واسطه شود و این‌نیست مگرحرکت که ثباتش‌عین‌تجدّدداست .

تفصیل این بحث را در کتب خود خصوصاً اسفار و رسالهٔ حرکت و مفاتیح ، بیان کرده‌است . بعداز بیان این مختصر ازبرای وجود بر طبق نظر عرفا سه مرتبه قائل شده‌است و دلایلی از ناحیهٔ عدم صلاحیت ماهیت جهت علیّت و معلولیّت و مجعولیت ، براهین متعدد بر اصالت‌وجوداقامه نموده‌است و از چند جهت برقائلان باصالت ماهیت و اصالت اتّصاف مناقشه واشکال نموده‌است و برخی از احکام‌علت و معلول را بیان نموده‌است و بعدازتقریربرخی از اقسام علت بطور اجمال متعرض مسألهٔ شوق هیولی بصورت شده و باستبعاد شیخ اشارت کرده‌است .

ملا صدرا این مسأله را در جلد اول‌اسفار بطور تفصیل و در الهیات بالمعنی الأخص نیز بیان کرده‌است .

ملا صدرا در این اشراق در لزوم سنخیت بین علت و معلول از شیخ رئیس مطلبی نقل نموده و به بیان آن پرداخته‌است .

در «اشراق سادس» چند مسألۀمهم مربـوط باحکام علت و معلـول ، نقل کرده‌است .

یکی آنکه : فاعل نسبت بماهیت مجعوله فاعل‌است ولی نسبت به نفس وجود مفاض چون وجود مفاض امری مباین ومنحاز از وجود علت نیست ، مقوم‌است نه فاعل [1] مصنف سعی‌دارد برطبق افکارعرفا علیت و معلولیت را از وجود نفی کند این معنی را که در این‌جا بیان کرده‌استدراسفار در فصول عرفانیه بنحو دیگـر تقریر کرده‌است [2] .

دیگر آنکه : تشخّص و هویّت موجود مادی بصورت است ، و ماده امری مبهم و لامتحصل‌است .

دیگر آنکه صُوَر عناصر «عناصراربعه» داخل در حقیقت مـرکّب عنصری نیست .

دیگر آنکه : صور عنصری از حقایق وجودی بشمار میروند نه جوهرند و نه عَرَض . چند مطلب دیگر نیز بیان کرده‌است که از برای اثبات حرکت در جواهر اجسام نافع‌است . بنا بـر اصول حکمیّه‌حرکت جوهری مبتنی بر قواعدی‌است که

۱ـ ما در بعضی از مسفورات خود این مطلب را نادرست دانسته و برآن مناقشه کرده‌ایم چون مقوم وفاعل در حقایق وجودی یك امراست که مبدء و معاداست «الاان‌النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات، وکل شیٔ یرجع الی اصله» وفی‌التنزیل«انا لله وانا الیه راجعون ، و ان الی ربك‌المنتهی»

۲ـ رجوع‌شود به اسفار فصول عرفانیه علت و معلول‌ط ط ص۲۲۱،۲۲۲،۲۲۳ .

بعداز این بیان خواهد شد .

اشراق سابع در قوه و فعل و امکان و وجوب و اثبات طبیعت و فاعل مباشر حرکت از برای هر متحـرکی و در بیان‌سبب موت طبیعی‌است [1] .

مقدمه وجود حرکت بلکه علت حدوث متحرك و فاعل مباشر و مزاول حرکات متعدد هیولای اولی‌است جسم ازآن‌جهت‌که بالقوه‌است است بسوی نیل کمـال و تحصیل فعلیات حرکت مینماید .

صور متوارده بر هیولی بنحو تتابع‌است و هیولی بسوی صور جواهر متحرك است واین همان معنای حرکت در جوهراست [2] .

ملا صدرا معتقداست مبدء قریب و فاعل مباشرحرکت باید سیال باشد وبراهین متعددی برای اثبات مدعای خود ذکـرکرده‌است . فاعل مباشر حرکت ، طبیعت سیّال ، و فاعل وجود حرکت و مخـرج متحرك از قوه بفعلیت، حق‌اول ویاوجهی از وجوه حق است .

حکمای مشّاء و اشراق از این اصل تامّ غفلت نموده‌اند و حرکت در جواهر را نفی کرده‌اند ، بهمین‌جهت موجود ثابت‌باید مجرد از ماده باشد ، اصل طبیعت‌قابل اشتداد و تضعّف‌است برطبق قانون‌حرکت‌واستکمال ذاتی و جبلّی و لزوم رجـوع هر فرع باصل خود و اینکه علت مفیض‌وجود معلول صورت تمامیه و کمال معلول و مبدء رجوع آن میباشد علت موت‌طبیعی‌نزد ملا صدرا ناشی از اضمحـلال قوای

۱ـ چون منشأ فاعلی موت طبیعی لزوم رجوع هرفرع‌باصل و هر رقیقه‌یی بحقیقت خود میباشد .

۲ـ علی‌الدوام هیولی با صورة «ما» موضوع ثابت ازبرای حرکت‌است و برای امریکه عین تجدد و نفس سیلان‌است همین‌اندازه از موضوع کافی‌است لشدة غموض هذه‌المسالة و دقة مسلکها و صعوبة درکهـا انکرها الشیخ‌الرئیس رئیس‌المشائیة والشیخ‌الاشراقی‌رئیس‌الاشراقیون .

جسمانی وبوار وخرابی بدن نیست کماقیل:

جا نعزم رحیل کرد گفتم که مرو		گفتا: چکنم؟ خانه فرو میآید

ملاصدرا بعدازآنکه از ناحیهٔ قوه وفعل وتقسیم شیٔ بموجود بالقوه وبالفعل وبیان وجوب تحرّك ماده بحسب جوهرذات در صور جوهریه مبحث حرکت و سکون را که قوم در مباحث طبیعی بیان نموده‌اند عنوان مینماید [1] برخی از مباحث حرکت را در اشراق هفتم و قسمتی ازاحکام آنرا در اشراق هشتم بیان کرده است . اینکه برخی اشکال کرده‌اند ملاصدرا حرکت وسکون عارض جسم را درعلم الهی بیان نموده‌است درحالتی که ازمسائل طبیعی بشمار میروند . اشکال آنها وارد نیست حرکت بمعنی اعم مثل قوه و فعل ازعوارض طبیعت وجوداست ملاصدرامباحث مهم حرکت جوهر را در این اشراق تقریرکرده‌است بانضمام برخی از اقسام و احکام اصل حرکت و در آخراین بحث بر مبنای حرکت جوهریه حدوث زمانی عالم را نیز ثابت کرده‌است و بهذاالتحقیق جمع بین الشریعة والحکمة والشریعه‌ٔ المحمدیه‌ٔ جامعه‌ٔ للحقایق البرهانیة والمآرب الکشفیة والخطابات اللطیفة کیف و مُشرِّعها یتکلم مع کل طایفة علی قدر افهامهم .

شاهد خامس

شاهد خامس مشهد اول در احوال واحکام و اعتبارات ماهیت است که از آن

۱ــ در اسفار گفته‌است : حرکت و سکون شبیه قوه‌و فعلند و حرکت و سکون بمعنی اعم از عوارض موجود بما هو موجودند . «اذلایحتاج الموجود فی عروضهماله الی ان یصیر نوعاً خاصاً طبیعیا او تعلیمیا» اسفار ط ع ط ۱۲۸۲ هـ ق جلد اول امور عامه فصل فی الحرکة والسکون ص۲۱۳، ۲۱۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹ .

آقا علی حکیم در حواشی خود براین موضع‌ازاسفار تحقیقاتی دارد که دراسفاری که‌انشاءالله منتشر میکنیم نقل میشود .

اهـل حکمت بکلی طبیعی تعبیر کرده‌اند این بحث را شیخ مشائیه اسلام «اعلی‌الله مقامه» در شفا مفصل عنوان نموده‌است .

ملا صدرا دراین کتاب اعتبارات ماهیت را ذکر کرده و فرق بین جنس وفصل و نوع و مباحث مربوط باعتبارات ماهیت‌را بطورتلخیص تحقیق نموده‌است ومطلبی را دراین‌جا تحقیق کرده‌است که در کتب‌مشّاء و اشراق نیست و آنگاه فرق بین‌کلی و جزئی را بوجود سعی و وجـود مقیّدارجاع داده‌است و تحقیق نموده کـه در مقام درك کلیات عقل وجود کلی سعی‌عقلی‌را در اوائل ادراك «کرؤیة شیء من مکان بعید او هواء مغبّر» مشاهده میکنـد وآن‌را قابل حمل بر متکثّرات و مردّد و محتمل بین امور کثیره می‌بیند . لأنّ نفس‌الماهیّة لیست بکلیّة و جزئیه- لأنّ‌الصدق علی‌الکثیرین خارج عن نفس‌الماهیه- فـلابدّ ان یتحدالماهیّة مع وجود سعی مطلق لأنّ یصدق علی‌المتکثّرات فیجب ارجاع‌جمیع هذه‌الأحکام الی‌الوجود .

در همین مبحث ملاك تشخص و جزئیت را از ناحیهٔ وجود دانسته و سایر اقوال را نیز ذکر کرده ، برخی از اقوال را توجیه نموده و برخی‌را مردود دانسته‌است و در ضمن شواهدی بر اصالت وجود بیان مینماید و بطور اختصار علائم و امارات‌تشخص را نیز بیان کرده‌است .

بمناسباتی متعرض این مسأله : بـا اینکه اجزاء فلك در ماهیت متساوی‌هستند تعیین موضعی از فلك از برای منـطقه وتعیین موضع مخصوصی از برای قطبین و همچنین اختصاص حرکت فلك بجهة‌معینه غیر از سایر جهات مفروضه با آنکه جمیع جهات جسم فلکی از برای توجیه حرکت بآن‌جهت بحسب استحقاق متساوی است ترجیح بلا مرجّح است .

این دو اشکال از قدیم‌ایام عنوان شده‌است وکسی جواب درستی نداده‌است ملاصدرا ازاین‌دواشکال جواب‌میدهد. دراشراق‌سوم علت‌تکثر افراد نوع واحدرا بیان‌نموده‌است بطورمسلم علت‌تکثرفردی‌در مادیات ماده و در موجودات برزخیّه جهات موجوده و حیثیات متکثّره درعقل مدبر نوع‌است . عقول مجرده که معنای صرفند و تجسُّم و تقدُّر برزخی ندارندنوعشان منحصر بفرداست و تعدُّد فردی ندارند .

هر موجودیکه سبب و علت نداشته‌باشد نظیر حق اول تعالی تشخص آن ذاتی است چون ماهیت کلیه ، ندارد .

تشخص عقول مجرده بوجود ناشی از فاعل تام واجبی‌است و در تشخص سایر موجودات وضع و جهت و زمان و سایر لوازم مادی مدخلیت دارند .

ملا صدرا در اشراق خامس فرق بین‌جنس و فصل و نحوه اتحاد این دو وکیفیت اتحاد ماده و صورت را بیان نموده‌است وبعد در ضمن میان حد ازبرای انواع‌وافراد انواع ، این معنی را که شخص بما «هو» شخص حد ندارد وفروق بین ترکیب‌عقلی وترکیب خارجی را نیز تقریر کرده‌است .

و بعد در کیفیت نحوه وجود فصول جواهر سخن گفته‌است و فصول جواهر را یکنحو وجود خاص میداند و اقوال‌مشا و اشراق و رواق را نقل کرده‌است [1] و در نحوه وجود کلی طبیعی نیز بحث کرده‌است و معنی اشد و اضعف را نیز در ماهیات تقریر کرده‌است و متمایل به وقوع‌تشکیك درماهیات‌شده‌است وبحث‌تفصیلی آن‌را احاله بکتاب‌اسفار نموده‌است[2]. سپس پرداخته‌است بنقل‌قول شیخ اشراق در

۱ـ از برای بحث تفصیلی باید مراجعه شود بجواهر واعراض اسفار چاپ ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۲۰

۲ـ کتاب اسفار جلد اول ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۹۸ .

مسألهٔ تشکیك در ماهیات و چنین عقیده‌دارد که تشکیك در ماهیات بحسب ذات جائزاست. اگر ادلهٔ اصالت وجود نبودنفس ماهیت «بماهی‌هی» اباء از قبول تشکیك ندارد. جامع بین مراتب شدیدو ضعیف مفهوم کلی مبهم‌است که در مقام حمل بر افراد قابل تشکیك است [1].

مشهد دوم

مشهد ثانی این کتاب در وجود حق ونحوهٔ صدور کثرات از او و کیفیت انشاء وایجاد نشأهٔ آخرت و عالم ماده که مقدمهٔ‌آخرتست میباشد. این‌مشهد مشتمل بر شواهدی است

شاهد اول

شاهد اول در صُنع و اِبداع‌است. این شاهد متضمن اشراقاتی است. مصنّف ازکیفیت وجودحق ونحوهٔ ثبوت‌ووجوداوفارغ گردید و در مباحث قبل آن را بیان کرد. این مشهد که‌بمنزلهٔ الهیات خاصّه ومسائل ربوبیه و اکثر مباحث آن میباشد متضمّن این قبیل از مسائل‌است:

غناء حق ازماسوی و قیام او بذات‌خود و بیان آنکه آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیاء دارد عین ذات حقست فاعلیت او بـر هیچ‌چیز توقف ندارد وگرنه باید حقّ اول وجود مطلق و مبدء حقیقی‌نباشدمبدء جمیع خیرات و منتهای جمیع حقایق

۱ـ در اسفار جمیع ادلهٔ مانعان تشکیك در ذاتیات‌را نقل نموده و بجمیع آن ادله مناقشه نموده‌است در مباحث مثل و تعلیمات اشکال شیخ را براین مسالـه‌که ناشی از تشکیك ذاتی‌است نقل نموده و گفته‌است دلائل‌نفی صورالهیه افلاطونیه مبتنی‌برعدم‌جوازتشکیك‌درافراد نوع واحداست در حالتی که تشکیك در ذاتی را ما جائز میدانیم. (اسفار مباحث انحاء اختلافات‌تشکیکی ص۹۷، ۹۸، ۹۹ و مباحث مثل ص۱۳۰، ۱۴۰.

اوست . جمیع صفات او عین ذات‌اوست وصفات اشیاء از لوازم صفات حقست . آنچه درصقع ربوبی از کمالات و خیرات وجوددارد بنحو اصالت و صرافت و تمامیت موجوداست . فیض او وحدانی است وواول موجودی که قبول فیض از حق اول مینماید عقل‌اول‌است که بوجهی عین‌وجودمنبسطاست وعقل‌اول واسطهٔ صدورکثرات از حق‌است سپس نحوهٔ صدورکثرات وملائکهٔ عقلی‌ونفسی‌راازحق‌اول‌بیان‌کرده‌است.

در «اشراق ششم» مبدء وجود را ازمذاهب و عقاید جهّال تنزیه نموده‌است و بیان کرده‌است که اکثر مردم حق اول رابوجه اطلاق عبادت نمی‌نمایند و مصنوعات ذهن واوهام و اغالیط و تخیّلات خودرا عبادت مینمایند ولیکن جمیع موجودات حتی عَبَدهٔ اصنام حق را از جهتی بحسب‌قضاء ربّانی و مشیت الهی عبادت مینمایند ودینِ فطری و عبادت ذاتی، درهمهٔ خلایق‌ثابتست . منشأ اطاعت ، اسم هادی ومنشأ عصیان ، اسم مضل است ، حق‌تعالی عبادِ خودرا دوست دارد بلکه منشأ سلاسِلِ وجود حُبِّ حق بآثار و افعال اوست .ارادهٔ حق همان ابتهاج و سرور اوست این مسأله را بر طبق مسلك اهل عرفان تقریرفرموده‌است . منشأ استکمالات و مبدء حرکات جوهریه جواهر صوری و مادی‌راعشق‌وشوق بمبادی عالیه دانسته‌است چون وجودرا عین عشق و حُبّ و ابتهاج وحیوة میداند و بیان کرده‌است که حیات ساری در جمیع بسائط و مرکبات است .

برخی از مباحث دیگر مربوط‌بالهیات خاصه را از قبیل کیفیّت دخول شرّ در قضاء الهی و تقریر آنکه شر مقضیٌ بالعرَض‌است دراین قسمت، بیان شده‌است .

هیولی منبع شرور و حق منبع‌جمیع خیراتست ؛ بر جمیع بسائط و مرکبات اعم از نبات و جماد و حیوان نفس مدبّری‌تعلق گرفته‌است . برای اثبات این معنی

بعداز اقامهٔ برهان بکلام معلم اول در «اُثولوجیا» استشهادجسته‌است و سبب اتصال جسم و اتحاد وحدت آن را نفس متعلّق‌بجِرم دانسته [1] ومعتقداست اگر نفس تعلق بمادهٔ جسمی نداشته‌باشد عروض انفصال‌بر اجسام حتمی‌است . کلمهٔ فاعله در عالم ارض نفس مدبّر اجسام‌است [2] .

اشراق حادیعشر، این شاهد در نحوهٔ اطاعت عقول طولیه و عرضیه از حقّ اول است عقلاً و نقلاً اطاعت آنها فطری است‌وعصیان در وجود آنها راه ندارد .

در اشراق بعد اثبات مینماید که عالم‌عقول یکعالم واحد و نشأهٔ هر عقلی متصل بنشأهٔ عقل دیگراست و حقیقت هــر عقلِ کلی نسبت بمادون بسیط الحقیــقه و کلّ الأشیاء است و هر علت تامــهٔ‌یی تمام و کمال معلول خود است. لأنّ العلّة تکون صورة تماميّة المعلول و اصل وجوده .

شاهد ثــانی

شاهد دوم از مشهد دوم در صُوَر مفارقه و مُثُل نــوریّهٔ افلاطونیّه است مصنّف غرض‌ارسطو [3] وافلاطون و سقراط‌را از ارادهٔ این معنی‌که جمیع افرادو انواع مادیّه دارای فردی نوری و عقلی هستند بیان کرده‌است و بعد عبارت شیخ‌را دراین باب از شفا نقل نموده‌است و اشاره باستدلال شیخ نموده و استدلال اورا در ضمن

۱ـ میمر تاسع از اثولوجیای شیخ یونانی «افلوطین»اثولوجیا ، مطبوع در حواشی قبسات میر داماد ۱۳۱۲ ه‍ ق ص ۲۸٦، ۲۸۷، ۲۸۸ «ان کل جرم غلیظاً کان اولطیفاً فانه لیس علة لوحدانیته» .

۲ـ هر نوعی از انواع دارای فردی مثالی و برزخی و فردی عقلانی حافظ افراد مادی است این مسالهٔ مهم بحسب برهان و کشف ثابت‌است و حکمای‌اسلامی‌از درک آن عاجز بوده‌اند و کثیری از مبانی مسلمهٔ دینی را بواسطهٔ انکار این قبیل از مسائل توجیه وتاویل نموده‌اند .

۱ـ مقصود ملاصدرا از ارسطو، صاحب کتاب‌اثولوجیا یعنی فلوطین‌است وگرنه خود ارسطو مانند سایر مشائیون معتقد به مثل افلاطونی نبوده‌است .

بیان مرام تضعیف نموده‌است و سپس نحوهٔ حمل مُثُل عقلی را بر افراد توجیه نموده ودر اشراق ثانی باقــوال وارده در مثل وتأویل مثل نوری پرداخته و آن اقوال را تضعیف نموده و ازظواهر و نصوص قائلان بمثل، وجه تأویل کلام آنها را باطل نموده است .

در «اشراق ثالث» براهین متعددی بوجود مثل اقامه نموده‌است و نیــز دو برهان بر وجود مثل اقامه کرده‌است که‌دراسفار و برخی دیگر از تألیفات او دیده نمیشود یکی از جهت حرکت و دیگــر ازجهت ادراك . ونحن قد حقّقنا مرامه فی اثبات وجودالصورالمفارقة .

در «اشراق رابع» اشکالاتی را که شیخ و اتباع و اتراب او بقائــلان بمُثُل نموده‌اند دفع کرده‌است و اشتراك نوعی مُثل با انواع مادیه را برهانی نموده‌است.

در «اشراق خامس» استدلال شیخ مقتول را بر وجود مثل نقل کرده‌است و بعداز مناقشه باستدلال او بــراهین اورا تتمیم نموده و بنقل کلــمات ارسطو در «اُثولوجیا» پرداخته‌است . و در «اشراق‌سابع» شکوك‌متعددی‌را که متأخران‌بقول بمُثُل نوریه نموده‌اند رد کــرده‌است .ولی دراین کتاب و اسفار دلیل بر امکان وجود مثل نوری و وقوع صور نوریّهٔ افلاطونیه اقامه‌ننموده‌است ولی درحواشی بر حکمت‌الاشراقِ شیخ مقتول و شرح‌علامهٔ‌شیرازی درامکان اصل‌چنین‌وجودی سخن گفته‌است ما در تعالیق خود براسفارواین‌کتاب و شرح‌حال و آراء فلسفی ملا صدرا آن را مفصل بیان نموده‌ایم .

٭٭٭

مشهد سوم

مشهد سوم این کتاب دربیان حقیقت معاد و بیان کیفیت پیدایش روح و عَود آن بحضرت حق جلّ جلاله و عمّ نواله است .

نظر باینکه پیدایش نفوس مجرّده که عود آنها بحق حتمی‌است لرجوع کلّ شیء الیه‌تعالی ووجوبه عقلاً ونقلاً وکشفاًتوقف بر وجود استعداد ماده از برای قبول نفس دارد و اجسام مرکّبه بواسطهٔاستعداد منشأ قبول نفس می‌گردند (اعم‌از نفس نباتی و حیوانی و انسانی) .

بنا بر جمیع اقوال درپیدایش نفوس انسانیه (چه نفس ناطقه روحانیةالحدوث باشد ویا مادّه بواسطهٔ تحولات جوهری‌بمقام تجرد برسد) سخن گفته است و تحقیقات بی‌سابقه‌یی در این مبحث نموده‌است .

بهمین مناسبت مصنّف قبل‌از بیان حقیقت معاد بنحوهٔ تکون عناصر پرداخته وموجود را تقسیم بمجرّد تام که بمجرّد وجود فاعل موجود میشود و بموجودی که در پیدایش احتیاج بوجود مادّه داردتقسیم نموده و بیان کرده‌است که وجود در قوس نزول از مجرد شروع نموده وبمادی ختم میشود و در مقام صعود از مادّه شروع نموده و بمجرد ختم میشود .

مصنّف نحوهٔ قبول اسطقسّات تراکیب متعدده را بیان کرده و بعد به کیفیت تکوّن نباتات پرداخته و شأن قوای نباتی‌را تقریر نموده و در چگونگی مولّده و مصوّره و نحوهٔ بودن این دو قوه ، قوّه‌نسبت بنفس انسانیّه و نحوه وجودوتحقق وحدوث آنها وکیفیت پیدایش نفس بعدازمولّده در حالتی که قوه متأخر از وجود

ذی‌القوّه است بحث عمیق نموده وکلمات‌قوم را در این باب نقل کـرده‌است و از اشکالات فخر رازی و شارح مسیحی بـرشیخ جواب داده‌است ، سپس از مبـادی حرکات اضطراریّه و طبیعیّه و اختیاریه‌بحث‌کرده وبیان نموده‌است که حـرکات طبیعیّه مبادی مختلف دارند که‌بعضی از آنها از عالم عقل و تأثیر و برخی از عالم نفس و تدبیر و مرتبهٔ آخر آن از عالم‌طبع‌وتسخیراست .

صدرالمتألّهین در حیوان و انسان ارادهٔ متفنّن اثبات نموده‌است و درانسان ازوجود قوه‌یی که‌اورا بعالم خیروجاوید، دعوت میکند صحبت‌کرده وبهمین‌مناسبت برای انسان بعداز این نشأه نشأه‌یی اعلی واکمل اثبات نموده‌است . بکتاب الهی در اثبات نشأه‌یی که رزق انسان در آن نشأهٔدائمی‌است استدلال کرده‌است و تغذیـه را در حیوان بما هو حیوان مادامی کـه‌حیّ است امری دائمی فرض بلکه اثبات نموده و از برای حیوان چون طالب بقاءاست قوّه‌یی که ملایم را از غیرملائم تمیز بدهد اثبات کـرده‌است .

در «اشراق سابع» مدارك باطنـه موجود در غیب وجود انسانی را برهانی کرده و در بیان‌حقیقت قوای انسان کلمات شیخ را نقل کرده‌است ودراینکه وحدت ذاکره اعتباری یا حقیقی است بحث کاملی‌نموده و فخر رازی را در اینـکه به‌شیخ نسبت تردّد ، در امر قوا داده‌است تخطئه‌نموده‌است .

مطلب مهمی که مصنّف در این اشراق بیان کرده‌است تجردقوهٔ خیال و سایر قوای مدرك للجزئیات‌است .

دیگر آنکه قیام صور قائم بمدارك باطنی را قیام صدوری دانسته‌است و حق با اوست چون نسبت صور ادراکیه بمحل‌خود به فاعل از قابل اشبه‌است «فـأمن

بوجود عالم آخر مقداری جسمانی» .

ایمان بوجود عالم مقداری و قیام صُوَر مجرده بمحالِّ مجرده در امر معاد جسمانی انفع از هر تحقیقی‌است .

درضمنِ دو«حکمت مشرقیه»، بیان‌کرده‌است که نفس جهتی دارد نوری و جهتی ناری . از جهت ناری که جهت طبیعت باشد «نارُاللهِ‌المُوقَدَة» است «لذا ازنفخهٔ صور خلق شده است» و از جهت‌نوری قائم بحق و رضوان‌الله اکبراست نار او اگر نور شود و کدورت او زائل گرددتام‌الوجود میشود و دیگر آنکه نفخه را دوقسم تصویر کرده‌است : «نفخه‌یی که‌نارراخاموش می‌کند و نفخه‌ای که آنرا مشتعل میسازد» در اغلب این مباحث ازشیخ‌اکبر «ابن عربی» متأثر می‌باشد .

چند مطلب دیگری را که در امرمعاد نافع‌است تحقیق کرده‌است. یکی آنکه : انسان در مقام رجوع به غیب وجود و سفرازاین نشأه بنشأهٔ دیگر جمیع قوای آن واحد میشود . مطلب دیگر آنکه در بین‌کائنات عالم، انسان خواصّ عجیب وآثار حیرت‌آور دارد وهیچ‌موجودی این‌اندازه‌عرض عریض و درجات مختلف و کشش وجودی ندارد، بعضی ازافرادآن متوسط برخی منغمر درشرور و برخی منغمر در خیراتند . افراد انسان در مقام رجوع‌بغیب‌انواع مختلفه‌اند . نفوس کامله دراین‌نشأه منشأخرق عادات میشوند ونفوس متوسطه‌در نشأهٔ آخرت بمقام فناء حقیقی میرسند برطبق دلائل عقلیه و نقلیه اهل جنت آنچه‌را که بخواهند بصرف اراده ایجادمینمایند برخلاف کُمَّل که در همین جهان مادّه‌دارای خلاقیت میباشند و این خلاقیت که ناشی از خلافت تامهٔ الهیه‌است در خارج‌وجود آنها نیز حاکم‌است .

آخوند «قده» احوالات نفوس‌را در نشأهٔ آخرت بیان‌نموده و نحوهٔ تأثیرکمال

قوهٔ علمیه و عملیه را در صُقع داخلی نفس شرح وبسط داده و بیان کرده است که نفوس اشقیا در آخرت منشأ وجود صُوَرمولمه و معذّبه میشوند و در ملکات و صور حاصله از ملکات متحرکند، بحرکت‌دوریه ناشی از ذات متحرّك بر این‌مطلب بنقل مبانی نقلیه پرداخته‌است.

ملاصدرا مراتب عقل نظری را نیز بیان کرده‌است و مراتب عقل عملی را نیز بحسب استکمال در چهار مرتبه منحصرنموده.

***

در شاهد دومِ این مشهد در ضمن اشراقاتی دومرتبه از تجرُّد برای انسان از تجرد و تروحن عقلی و مثالی اثبات کرده‌است. آخوند از طرفی تجرد صور ادراکیه را اثبات نموده واز طرفی برهان خاص،بر تجرد ذات نفس و روح انسانی اقامه نموده و از نقوض ومناقشات وارده جواب گفته‌است.

بعداز اقامهٔ براهین کامل و دلائل اقناعی به ادلّهٔ نقلیه تمسّك نموده و در نحوهٔ حدوث نفوس بحث نموده ونشئآت‌را متعدد دانسته برخلاف حکما، نشئآتِ وجودی را منحصر بنشأهٔ عقلی و حسی‌ننموده‌است.

مصنّف علامه «قده» بطور اختصار تناسخ را باطل کرده و نفس مدبّر بدن را منحصر در مدبّر واحد نموده و از برای‌وجود نفس مقام سعی جمعی الهی ظلّ وحدت جمعیه مطلقهٔ حق قائل شده و آن‌را «بسیطالحقیقه کلّ‌الاشیاء و تمام الکمالات» دانسته‌است.

مرتبهٔ اولای وجودِ نفس را مرتبهٔ نبات و انتهای استکمال اورا مقام فناء فی‌الله و بقای بالله دانسته‌است مطالب قابل‌توجه دراین مقام بیان نموده که در مقام

اِثبات حشر اجساد نافع‌است نظیر ملکاتی‌که لاینقطع در انسان باعتبار افعال اعم از زشت و زیبا در بطون نفس کامن میشود وصحیفهٔوجود کتابی‌مفصل ومبسوط‌میگردد بعداز خلع بدن و جمعیت حواسِّ نفس ،صحیفهٔ وجود خودرا شهود مینماید در حالتی که آیهٔ شریفه: «لایغادر صغیرةً ولاکبیرةً الاّ احصاها» را بچشم دل شهود نموده و بعین قلب تصدیق میکند .

ملاصدرا درضمن بیان اقسام تناسخ یك‌قسم از تناسخ‌را که نسخ ومسخ ملکوتی باشدکه‌ازتجسم اعمال وتکرُّرافعال حاصل‌میشود جائز بلکه‌واقع میداند ادله‌یی راکه بروجود تناسخ ذکرکرده‌اند ابطال مینمایدواز برای نفوس انسانیّه باعتبار اطوار وجودی مراتبی از بهشت و جهنم اِثبات‌میکند . «وهذا شدیدالغموض درکه‌دقیق المسلك غوره» .

این موضع از شواهد منحصراست برذکر دلائل بر معاد نفوس و ارواح در مقام قیام قیامت و مقام رجوع حقایق باصل‌وجود .

مباحث این کتاب تلخیص مطالب اسفار و مبدء و معاد و مفاتیح است . ملاّ صدرا دراین شاهد در ضمن چند اشراق مبانی را که عود ارواح و حقیقت سعادت وشقاوتِ عقلی و تعذیب اشقیاء و نیل به‌مراتب سعادت نسبت بسُعَداء بر آن مبانی توقّف دارند تقریر نموده‌است .

مثل : بیان حقیقت عقل بالفعل وتقریر این معنی که نفس بعداز طی مراتبِ کثرات بمقام وحدت و جمعیت میرسد وجمیع‌حقایق‌را بعداز طی مقام‌کثرت درخود شهود میکند .

در «اشراق ثانی» کیفیت اتحاد صورت معقوله را با نفس بیان کرده‌است بلکه بعقیدهٔ او و بر طبق براهین، هر صورتِ ادراکیه‌یی با مُدرك خود متحداست . در

قیامت و روزبروز حقایق همهٔ مدرکات وصُوَر حاصله از نتایج اعمـال در حیطهٔ وجود نفس موجودند و وجودی خارج ازمقام سلطان نفس ندارند. و نیز بیان کرده است که ادراك، خود داخل در مقام علم وتجرد است و جسم منغمر در ماده فاقـدِ ادراکست.

آنچه را که انسان در قیامت می‌بیند درعالمِ خود شهود مینمایـد. برخی از نفوس بمرتبه‌یی از کمال میرسند که جمیع‌حقایق عالم را اجزاء و ابعاض وجود خود شهود مینمایند.

اشراق دیگر این شاهد در کیفیت ارتباط نفوس با عقل فعّال است، عقل فعال بواسطهٔ مدرکاتی که نفس در صحـنهٔ آن‌عقل شهود مینماید ارتباطی با انسان دارد. این ارتباط باندازهٔ نحوهٔ ادراکست هرچه‌ادراك تمامتر و کاملتر باشد، این ارتباط و اتحاد کاملتراست [1] پس عقل فعال وجودی«فی‌نفسه» دارد و وجودی از برای ما باین اعتبار که ما صوری را در وجود او دیده‌ایم وازشهودآن متأثّر شده‌ایم.

اشراق دیگر که بسیار در امر معادِ نفوس نافع‌است این‌است: انسان از مقامِ عقل تنزل نموده بمقام ماده رسیده‌است واز ماده شروع بتحول نموده بمقام تجرّدِ حیوانی و خیالی میرسد و از تجرد برزخی‌وارد مرحلهٔ تجرد عقلانی میشود و انتهای سیر او گاهی فناء در حق و بقاء باوست. جمیع مراتبی‌را که‌میپیماید ازهر مرتبه‌یی

۱ــ اتحاد عاقل و معقول باعتباری همان اتحاد نفوس مستکمله با عقل فعال‌است. ملا صدرا دراین اشراق اشکالاتی را که شیخ و دیگران باتحاد نفس باعقل‌فعال‌کرده‌اند جواب داده‌است. حشر انسان کامل درقیامت و تنعم او بنعم اخروی همان اتحاد و ظهور در عالم‌عقل‌فعال‌است و اینکه در آیات و روایات اشاره به منعم خارجی نیز شده‌است محمول براین معنی است. خوب‌بود ملاصدرا این جهت را نیز بیان مینمود. در مسائل عقل و معقولات ملا صدرا مفصلتر از جمیـع حکما وعرفای اسلامی بحث کرده‌است. عاقل و معقول اسفار ط ع ۱۲۸۲ هـ ق ص۲٦٤ تا ۲۹٦،۲۹۷.

دراین عروج ترکیبی تبعاتی باخود بمقــام بالا میبرد کسانی که در شقاوت استکمال پیدا مینمایند از مراتب شقاوت شئون ومراتبی را در این باب با خود همراه‌میبرند وکاملان از عارفان درسیر استکمالی بمقام‌ومرتبه‌یی میرسندکه‌جمیع حضرات‌وجودی را ضابطنــد .

اشراق پنجم. دراین بحث‌است‌که: انسان‌عقلی باانسان‌حسی بیك‌وجودموجودند انسان در مقام توطن در بلدهٔ تجردآباد واجد جمیع قوای انسان حسی و مادی‌است ولی این قوا بنحو وحدت و صرافت بوجودی عقلی موجودند بعداز ظهور در عالمِ اجسام قوای واحد متکثّر میشود ومواضع‌ادراکی مختلف می‌گردد و هر قوه‌یی از قوای ادراکی افعالی مخصوص بخود دارد بعداز ظهور در عالم اجسام قوای واحـد متکثّر میشود و مــواضع ادراکی مختلف‌می‌گردد و هر قوه‌یی از قــوای ادراکی افعالی مخصوص‌بخود دارد کــه در مقام‌حشر بیك‌وجود عریض محشور میگردند .

ملاصدرا در اشراق دیگرِ این شاهد سعادت حقیقیه را بیان نموده و در اشراق دیگر شقاوت حقیقیه را نیز بیان کرده‌است‌و درجات مردم را در شقــاوت و سعادت معلوم نموده و اشراق نهم را اختصاص به‌نفوس ناقصه و متوسطه و مراتب سعادات وشقاوت آنها داده‌است و در کیفیت بقاءِ نفوس سازجه و کیفیت ســعادت ارواح ناقصه مانند اطفال بحث کرده و کلام‌شیخ[1] ودیگران را مورد مناقشه قرارداده واشاره براین معنی نموده‌است که‌سعادت وشقاوت‌منحصر به سعادت و شقاوت عقلی نمیباشد وجود تجردی و اُخرَوی مرتبه‌یی دیگرنیز دارد بنام مقام تجرد حیوانی و برزخی

۱ـ شیخ و دیگران قائل به بطلان و اضمحلال نفوس اطفال بعداز بوار بدن شده‌اند در حالتی که تجردخیال ثابت شده‌است و هر موجودی که وارد مرحلهٔ حیوانی‌شود باین معنی که دارای یکمرتبه از ادراك خیــالی گردد الی‌الابد باقی خواهد بود **«ولیس‌الامر فی هذه‌المسالة ما اختاره بعض‌المتشبثین باذیال‌الفلاسفة»** .

که اکثر نفوس انسانیه مرتبهٔ وجودشان‌همین مرتبه‌است بعداز بیان این تحقیق در کیفیت تجسُّم اعمال در باطن نفس و مقال‌خیال بحث کرده‌است و مطالبی بیان فرموده‌است که در امر معادِ ارواح نافع است.

مشهد چهارم

درِ اثبات حشر اجسام[1] و اجساداست

ملا صدرا معاد جسمانی را همانطوری که اهل شرایع از جمله شریعت مقدسهٔ اسلام بدان تصریح نموده‌اند اِثبات کرده‌است.

وچون از برای انسان مرتبه‌یی غیراز مقام عقلانی و تجرُّد صِرف قائل‌است توانسته‌است از برای انسان غیر از مقام‌سعادت و شقاوتِ عقلانی و معاد روحانی (که بطور کامل تحقیق شد) مقام سعادت‌وشقاوت جسمانی نیز قائل شود بلکه چنین معادی در نظام وجود ضروری ولازم‌است. و طفره در صعود ونزول وجود باطل‌است.

این مشهد مشتمل بر چند شاهداست:

شاهد اول دراثبات نشأهٔ آخرتست ،دراین شاهد اصول و قواعدی را از برای حشر اجساد مقرر نموده‌است. دراین‌کتاب‌هفت اصل و در کتاب اسفار ده اصل و در برخی ازکتب دیگر خود دوازده اصل مقررنموده‌است. بقیهٔ اصول بنظرتحقیق در این هفت اصل منطویست.

۱ــ شیخ و دیگران از فلاسفه فقط قائل به حشرعقلی‌هستند لذا روی مبانی آنها معاد جسمانی مفهوم‌ندارد اینکه موضوع تخیلات نفوس فارغهٔ از بدن را جسم فلکی دانسته‌اند و شیخ و فارابی بدان تصریح کرده‌اند با قواعد عقلی سازش ندارد.

این اصول و قواعد را فلاسفهٔاسلام برهانی ننموده‌اند و برخی از این اصول‌را انکار کرده‌اند. اشتداد در وجود وحرکت‌جوهری و تجرد برزخی انسان در قـوس صعود[1] و کیفیت تجسم اعمال و متصوّر شدن‌نفس بصُوَرمختلفه از مسائلی‌هستند که‌در مسألهٔ معاد جسمانی و حشر اجساد و محشور شـدن ارواح بصـورت اجساد مدخلیت تام دارند. بر طبق روایات وآیات‌نشأهٔ آخرت نشأهٔ ادراکی وعالم‌محشر عالم حیاتست و موت در آن عالم نیست «انّ‌دارالآخرة لهی‌الحیوان ...» .

بنا براین محشور در آخرت انسان است ولی با تمام مراتب وجودی‌خود یکی از مراتب محشور در آخرت جهت‌جسانی‌اوست .

اصولی را که ملا صدرا در معاد جسمانی و اثبات حشر اجساد مقرّر فـرموده است همان قواعدیست که اساس فلسفهٔ اورا تشکیل میدهد .

وآن اصول عبارتند از : اصالت وجود با حفظ وحدت حقیقت آن . بنا براین مراتب وجود انسان ، ازوجود در عالم‌ماده‌ووجود در عالم مثال و برزخ و وجود در عالم عقول و مُثل نوریه؛ مراتب متباین‌نیستند وجود در بدن مثالی عین وجودِ بدن مادی‌است (بحسب شکل و مقدار وآثار مترتبهٔ بر این وجود) بنحویکه اگر کسی انسانی‌را در دنیا دیده‌باشد درآخرت‌اورا ببیند خواهد گفت این همان انسان در دنیااست جزآنکه مرتبه و خاصیت‌لازم‌ماده را که فنا و دثور باشد فاقداست این

۱- شیخ اشراق از برای انسان فرد برزخی در قوس نزول وفردعقلانی نیزدرهمین‌قوس قائل‌است ولی‌باآنکه صعود باید برطبق نزول باشد تجرد صور خیالیه ونفس مدرک این صور را مادی میداند قهرا بقاء مرتبه‌یی از وجود انسانی را نفی کرده‌است و ملاک حشراجسادرا مثال و بدن مثالی برزخی نزولی میداند در حالتی که بنا برانکار تجرد برزخی قوه متخیله جهت و مبدئی‌را که صلاحیت اتصال انسان ببرزخ نزولی باشد فاقد است .

خود فرق بین دنیا و آخرتست .

اگر مادّه بعینهما در آخرت موجود باشد آخرت دار فنا خواهدبود نه داربقاء حقیقتِ هر موجودی بصورتست نه مادّه، مادّه امری مبهم و لامتحصل و غیر-موجود است مگر به تبع صورت، ترکیب بین مادّه و صورت اتحادیست، و مادّه مدخلیت در حقیقت انسان ندارد .

چون اشتداد در یك حقیقت عریض (مثل انسان) واقع‌است انسان موجود در آخرت با حفظ هویّت مبدء آثار انسانِ دنیوی‌است، بدون کم‌و زیاد . تمام‌افاعیل انسان بر وجود برزخی مترتب است درامرمعاد حکمای مشاء و اشراق و علمای کلام بلکه جمهور از علمای ظاهر . راه افراط وتفریط را پیموده‌اند [1].

تعدّد و تکثر فردی در افراد مادی انسان از ناحیهٔ مادّه است ولی لازم‌نیست تکثّر فردی انسان برزخی چه در قوسِ صعود و چه در نزول از ناحیهٔ مادّه باشد تکثّر از ناحیهٔ فاعل نیز امکان دارد ومتحقّق است . بهترین دلیل بر وجود آن، تکثّراتی است که بحسب صور مختلفه درقوهٔ متخیلهٔ انسان وجود پیدا مینماید و براهین متعدد بر تجرّد خیال اقامه شده است [2].

چه آنکه انسان اقتدار دارد هر صورتیکه بخواهد بصرف اراده و مشیّت در

۱ــ الحمد لله الذی هدا لهذا و جعلنا امّة وسطا . ولیس الامر فی‌المعاد کما زعمه جمهورالملیین .

۲ــ آیات و اخبار وارده در حشر اجساد و ابدان اخروی متشابه‌اند . قدر مسلم آنکه ابدان اخروی مثل عالم آخرت قابل فناء و زوال و دثور نیستند،بحسب قواعد عقلی و نقلی دار آخرت دار اعداد و استعداد و استکمال نیست **«الدنیا مزرعة‌الآخرة»** درآخرت نتایج اعمال دنیوی را انسان مشاهده میکند این خود بهترین دلیل‌است بر اینکه انسان در مقام‌انتقال باخرت مادهٔ جسمانی را (نه اصل جسم ومقدار را) رها میکند و حقتعالی بقدرت باهرهٔ خود عین‌ابدان دنیوی را انشاء میکند **«بل قادرین ان نسوّی بنانه ، یحییهاالذی انشاها اول مرة و هو بکل خلق‌علیم»**. یك قسم از خلق، خلق ابدان اخروی‌است

وجود عالم خیال ایجاد نماید نفوس مستکفی بالذات قادرند که در خارج محل همّت خود موجوداتی را ایجاد نمایند «ونقل عن الاولیاء ما یدلّ علی ذلك علی حدّ لا یمکن انکاره» .

ملا صدرا بعداز بیان اصولی که حشر اجساد بر آنها توقف دارد همانطوریکه بیان نمودیم در ضمن اشراق سوم وجوه‌فرق بین آخرت و دنیا را ذکر نموده‌است وبیان‌کرده که اجساد اخروی بجهت فاعلیّت نفوس قائمند نه بجهات قابلی .

در «اشراق چهارم» مسالك مختلف در معاد را بیان نموده و قائلان بانکار حشر اجساد را تخطئه نموده‌است وشبهات آنها را نقل و رد کرده‌است .

سپس پرداخته‌است به نقل‌قول غیاث‌الدین منصور و وجوهی را که او ازبرای دفع لزوم عدم تناسخ در حشر اجساد دنیوی بیان نموده خدشه نموده‌است وبنقل کلام غزالی پرداخته و کلام اورا در تجویز تناسخ، ابطال نموده‌است . دربیان این معنی که از شرع انور رسیده‌است که بعداز موت امری در انسان باقی میماند که به فساد بدن ازبین نمیرود سخن گفته واقوال‌موجود در این مسأله را ذکر کرده‌است و خود این امر باقی را وجود برزخی میداند

در ضمن «اشراق ثامن» بیان کرده است که حکمت حق مقتضی حشر انسان با جمیع قوا و جوارح‌است. نفس بمنزلهٔ‌طائرآسمانی‌است دوجناح آن قوهٔ‌عملی ونظری وپرهای دو بال آن، قوای او میباشد. هرقوه‌یی بحسب‌حکمت‌خلقت محشورخواهد شد و اصل قوی و محل حشر آنها باطن‌وجود نفس و محل حشر نفس ناطقه‌باعتبار فناء مقام سرّ نفس در احدیت وجود ، حق اول تعالی‌است .

در «اشراق‌تاسع» بیان نموده‌است که غموض مسئلهٔ معاد سبب اختلاف مردم

درامر معاداست . جماعتی از اهل تحقیق‌باآنکه در مبحث واجب و نحوهٔ صدورِ کثرت و سایر مسائل الهیات راسخند ولی‌دراین مسأله راجِل میباشند .

شاهد ثانی مشهد چهارم در احوال آخرت از قبیل حقیقت موت و ماهیت‌قبر وعذاب و ثواب آن میباشد .

منشأ ثواب و عقاب همان اعمال‌است که‌مبدء انبعاث تنعم‌بنعم اخروی ویا عذاب نشأه دیگراست اصل اعمال مبدَّل به‌عذاب‌وعقاب و ثواب میگردد «انما هی اعمالکم تردُّ الیکم» .

شریعت مقدسه جمیع دقایق این برهان را بیان کرده‌است ، در قرآن و اخبار ولویّه اشارات وکنایات و نصوص‌وظواهرزیادی راجع بمبدئیت اعمال ازبرای ثواب و عقاب موجوداست .

قبر حقیقی هیئآت ناشیه از اعمال و افعالست «والموت وارد علی‌الأوصاف» «انّ‌المَقابِر بعضهاعرشیة وبعضها فرشیة» ، «القبر اما روضةٌ مِن ریاض‌الجنّة او حفرة من حفرالنیران ، والعرش مقبرة ارواح العرشیّة والفرش‌مقبرة اجسادالفرشیة»

اشراق ثالث این شاهد در خواصّ بدن محسوس و کیفیت ترکیب‌آن ووجوه فرق بین این بدن و بدن اخرویست .

اشراق چهارم در تحقیق و وجوهِ فرق بین عذاب قبر و بعث و کیفیت انواع عذاب و فرق بین موت و قیام قیامت صُغری و قیامت کبری میباشد . موت انتقال ازاین عالم بعالم برزخ و بعث انتقال و خروج از هیئآت برزخیه‌میباشد . «من‌احب لقاءالله احب‌الله لقائه و من کره لقاءاللّه کره‌الله لقائه» .

اشراق ششم در حقیقت حشر و انواع آن میباشد. هرانسانی درمحشر بصورت

اعمال و افعال و ملکات حاصله از اعمالو تکرر افعال محشور میشود . فرق بین صور دنیویه واخرویه این‌است‌که : صُوَردنیویه حجاب و ستر و بمنزلهٔ سرپوشی است نسبت بصورت اخروی. در باطن این‌بدن ظلمانی مادی صورتی شبیه بلکه عین این صورت ولیکن صورتی ادراکی وعلمی‌میـباشد .

در اشراق سابع حقیقت ارض محشر را تقریر فرموده است . در ارض محشر شهداء و نبیین حاضرند و در حضور آنهاموازین قسط برقرار میگـردد . «ارض ـ المحشر هی هذه‌الأرض التی فی‌الدنیا الا انها یتبدل غیرالأرض فتمدُ مدَّالأدیم» فلا تری فیها عِـوَجاً ولا امتاً» .

در اشراق بعد، حقیقت صراط را بیان نموده و وجوه فرق بین اقسام صراطات را نیز تقریر کرده‌است و ببحث نشر کتبو صحایف پرداخته . کتب و صحایف‌را بر طبق مبانی خود صحیفهٔ وجود نفس باعتباراشتمال بر صحائف اعمال و افعال میداند. کتب را بر چندقسم باعتبار ولایت واطوارنفس محشور در آخرت دانسته وبعدببحث و تحقیق در حساب و میزان پـرداخته ولطائف ودقایقی‌را دراین‌زمینه بیان فرموده است و حقیقت نفخ را تقریر کرده ووجوه‌فرق بین قیامت صغری و کبری را تحقیق کرده‌است . دراین قسم ازمطالب‌مبانی‌اهل‌عرفان را با موازین و تحقیقات خود وفق داده .

۱ـ ملا صدرا دراین مباحث از عرفا متأثر شده‌است اغلب این تحقیقات در کتب عرفا موجوداست و ملا صدرا از مواضع مختلفه این اقوال را جمع کرده و سروصورت داده‌است . همین بحث قیامت صغری و کبری را عارف قیصری در مقدمه فصوص بیان نموده‌است . و همچنین بحث مظاهر جنت و نار را .

ما در شرح خود بر مقدمهٔ قیصری بطور اشباع‌این مباحث را تقریر کرده‌ایم و برطبق طریقهٔ ملاصدرا ازآن بحث نموده‌ایم .

شرح مقدمهٔ قیصری چاپ ۱۳۸۵ هـ ق عـودالروح ومظاهره الیه تعالی ص ٥٦٤ تاص٥٨٦ فصل نهم‌ص٥١٦ تا ص ٥٢٥ . **«ان للجنة والنار مظاهر فی جمیع‌العـوالم»**

در حقیقتِ بهشت و دوزخ سخن گفته و وجوه فرق بین جنّت صعـودی و نزولی را تقریر کرده‌است .

احوال و اهوال لازمهٔ قیامت کبری را در اشراق ۱۵ بطور تفصیل تحقیق‌کرده است و مطالب دقیقی دراین زمینه در بیان‌اقسام‌کتب بحسب اشخاص بیان نموده‌است ودر اشـراق سادس عشر ۱۶ در کیفیت‌خلود اهل نار سخن گفته‌است و بـه تبع محیی‌الدین عذاب‌را بعداز مدت‌کثیری ازکفار منقطع میداند و دلائلی دراین باب ذکر نموده‌است . محشّی حکیم سبزواری‌دراین مسأله بر او منـاقشه نموده است . دلائل ملا صدرا دراین مسأله چندان اتقان‌ندارد، خطاباتی‌است عرفانی و ذوقی ، لذا خود ازاین گفته درعرشیه عدول کرده‌است . دلائل او مثل «القسر لا یدوم ، سبقت رحمته غضبه ...» چندان متقن نیست درحالتی که اگر صور کریهه و ملکات‌حاصله از کفر و فسق در باطن روح جوهری گردد و نفس درباطن‌ذات متحول باین‌صورت گردد چون منشأ عذاب و سیر در صُوَرِ مولمه باطن ذات نفس است ناچار حرکت او در عذاب حرکت دوری است و صاحب‌نفس مادامیکه اصـل نفس موجود است معذّب است . و اینکه در وجـه انقطاع گفته‌است: «ولکل موجود غایة یصل الیها» اگر صورعین‌ذات نفس گردند غایةوجودی اهل عذاب از کفّار کـه جهتِ نورانیّت نفس آنها مبدل به ناریت گردیده است بذوق عذابست و یؤیده الحدیث الالهی : «خلقت هؤلاء للجنّة ولا ٌابالی ، و هؤلاءللنار فلا ٌابالی» رحمت‌الهیه‌یی که همه‌چیز را فراگرفته‌است رحمت عامهٔ شامل وجوداست نه رحمت خاصه که شامل حال اهلِ ایمان میشود . غایت وجودی اهل کفر ونفاق حشر با اسماء قهریه‌است که در باطن این اسماء رحمت مستوراست وادامهٔوجودعذاب که سبب بقاء کفـار و فساق است

بوجهی ناشی ازاین اسم است دولت چنین‌اسمائی منقطع نمیشود و ما قاله بعض اهل التحقیق و تبعه‌المصنف و غیره ، خال عن‌التحصیل .

سبقت رحمت بر غضب منافات باخلود عدهٔ قلیلی در نار ندارد چون مخلّدون در آتش نسبت بکسانی که مآل آنها برحمت است در نهـایت قلّت و نُدرت واقع شـده‌اند [1] .

کلمات محیی‌الدین در این باب نوعاً خطابیات است و مصنّفِ علاّمه هم در مقام اثبات عقیدهٔ محیی‌الدین مطالب قابل‌قبولی نیاورده‌است .

شاهـد ثالثِ مشهد چهارم در بیان مراتب عوالم وجودیّه و سبب تنزّل انسان از عالم ربوبی بعالم مـاده است . قوسِ نزولی انسان از عالم ربوبی باین‌عالم‌معراج تحلیل وقوس صعودی که باملازم باتحصیل کمالات وسعهٔ وجودی و تشکیلِ قوسی تامّتـر از قوس نزول است . معراج ترکیب میباشد. منشأ حشر انسان با ملائکهٔ مقرّبین و عقول طولیه و عرضیه و ملائکهٔ‌برزخیه را تحصیل اعمال و ملکات مناسب باآنها میداند ودراین‌باب تحقیقاتی اساسی کرده‌است .

«انّ‌الملائکة تسوقون العباد الی منازل الرّحمة اوالعذاب ، و جائت کل نفس معها سائِق" و شهید" [2] » .

۱ـ ما در حواشی خود براین‌کتاب و همچنین در تعلیقات بر «المظاهرالالهیه» و مبحث معـاد شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا مفصل متعرض مناقشات بـرمبنای ملاصدرا و محیی‌الدین شده‌ایم. مثنوی و اکثری از اهل عرفان دراین عقیده با محیی‌الدین مـوافق‌می‌باشند .

اصل نقدش فضل و داد و بخشش‌است	قهـر بر وی چون غباری از غش است
میدهـد جان را فـراقش گـوشمال	تـا بـدانـد قـدر ایـام وصـال

۲ـ اینکه در آیات و روایات اشاراتی بمعذب و منعم داخلی شده‌است محمول‌است بر آنچه که بیان‌نمودیم (لعمری قل من یهتدی الیها سبیلا) .

در اشراق خامس وجوه فرق بین مراتبِ اهل بهشت و دوزخ را بیان کرده است «فریق فی‌الجنّة و فریق فی‌السّعیر وفریق فی جوارالله و حضرته فی مقعد صدق عند ملیك مقتدر» .

مطالب دیگری نیز در اشراقات بعدی بیان کرده‌است که بمطالب بعدی بر می گردد مانند اینکه: چگونه میشود صورِ اخرویه قائم بمحل و موضوعی شوند که مادّه از برای حلول صور نباشد . جواب‌داده‌است که صورِ اخروی قیام صدوری بمبادی خود دارند و بعد تصویر هیولائی‌از برای صور اخرویه نموده‌است و مبدءِ صُوَر را شبه هیولا از برای صورتهای‌اخروی دانسته‌است .

مبدءِ فاعل را تنظیر بمحل قابل نموده‌است و شرط ولوج بملکوت عالم و مراتب آخرت‌را تولد مرّتین دانسته، سپس‌کیفیت تجسم اعمال را تقریر کرده و به تعیین محل آلام پرداخته است و بیان‌کرده‌است که : در انواع عذاب اخروی حرارت نار حرمان و احراق بُعدِ از حق و عذاب ناشی از صور افعال و هیئآت اعمال، از باطن وجود شروع نموده بقوای باطنی وظاهری میرسد .

در اشراق تاسع حشر سایر حیوانات را مستدلاً بیان کرده و بطور اختصار علّت حشر جمیع موجودات حتی نباتات وعناصر را بیان کرده‌است .

همانطوری که‌قوای ظاهری و باطنی انسان محشور بباطن وجود روح و مقامِ خفیّ نفس میگردند و نفس بامیر جیشِ خود که «ربّ‌النوع» باشد رجوع وعود مینماید بهمین ملاك جمیع موجودات یرجعون الی امیر جیوشهم [1] در فصل عاشر

۱ـ لأنه یرجع کل شیء الی اصله ، و قیل: النهایات هی‌الرجوع الی‌البدایات ، انا لله و انا الیه راجعون .

فرقتی لولم یکن فی ذالسکون | لم یقل انا الیه راجعون
راجع آن باشد که بازآید بدهر | سوی وحدت آید از تفریق دهر

⇐

بیان کرده‌است که انسان درباطن‌نیز بحسب‌فعلیات متنوّع است . تنوع ظاهر ناشی‌از تنوع باطن میباشد و منشأ جمیع تنوعات تجلیات متنوّعهٔ حق است باعتبار تعدُّدِ اسماء و صفات .

در اشراق حادیعشر بیان نموده‌است که کدام جسم از اجسام در آخرت باارواح مجرده محشور میشوند و چه جسمی‌محشور نمیشود . مؤلف بیان‌کرده‌است آن‌جسمی که بالذات محل‌تصرف نفوس‌است وبمنزلهٔظل و تبع صرف روح است ، از روح جدا نمیشود و بـا نفس محشور میشود نه آن‌جسمی که بمنزلهٔ ماده و محل ظهور وتجلی عرضی روح است ؛ جسم محشور با روح با این حواسّ موجود در این نشأه دیـده نمیشود و مُدرَك واقع نمیگردد .

اجسام آخرت را با حاسّه‌یی مشابهِ آن‌ها باید دید و درك نمود لوجودالسنخیه بین المُدرِك والمُدرَك و اتحاد العاقـل‌والمعقول و الحاس بالمحسوس .

دیده‌یی خواهم که باشد شـه شناس   تا شناسـد شـاه را در هر لبـاس

مشهد خامس

مشهد خامس کتاب شواهد ملا صدرا در نبوّات و ولایات است ...

این مشهد مشتمل بر دو شاهد و هر شاهدی مشتمل بر اشراقاتی است .

مراتب و درجات مردم در قیامت اختلاف‌دارد برخی اهل جنت اجسامند و نهایت سیر آنها عالم برزخ است و جمعی ازاین مقام تجاوز نموده بمقام‌جنت عقلانی نتیجه و ثمرهٔ افکار صحیحه و توغل در معارف الهیه و نتیجهٔ اتیان باعمال خالصه قربةالی‌الله‌وبرخی ازخراص قدم بجنت صفات الهیه که نتیجهٔ فناء در وجود میرسند و برخی اهل جنت ذاتند که خواجهٔعالم‌فرمود : ابیت عند ربی ...

شاهد اول در بیان مرتبه و درجهٔ وجودی انسان بین سایر افراد انواع و بیان وجوه فرق بین افراد انسان است .

آخوند در این‌مشهد بنا بر طریقهٔ اهل اشراق و صوفیّه و اهل نظر بحث نموده است . این حکیم عالیقدر در مباحث قبلی بیان کرد که انسان دارای درجات مختلفه ومتعدده از فعلیات‌است. یکدرجه ازوجود انسان ، وجود در عالم ماده و طبع‌است . این مرتبه انزل مـراتب وجودی اوست ودرجهٔ دوم انسان ، وجود در عالم برزخ و خیال‌است که از ماده ترفع دارد و یکی ازمراتب آخرت‌است و درجهٔ سوم انسان ، وجود عقلی و روحانی صرف و محض‌است‌که از آن به جنت عقلانی تعبیر شده‌است .

انسان در مقام استکمال ممکن‌است باعلی درجات ملائکه برسد و جمیع حقایق را در آن عالم مشاهده نماید و چه بسا درمقام‌احدیّت وجود فانی‌شده وجمیع حقایق را در حضرت الهیه شهود نماید و ملائکـه و عقول طولیه و عرضیه را از ابعاض و اجزاء وجود خود به‌بیند .

انسان مستکمل کامل مکمل بواسطهٔ‌احاطه و سلطهٔ بر عالم مادّه و احاطهٔ تامّ بعالم برزخ واتصال تام بحضرت الهیه منشأکرامات و معجزات و تصرف در عالم خلق بلکه متصرف در ملـکوت میشود . چنین‌موجودی واجد رتبهٔ خلافت الهیه و مقام نبوت و انباء از غیب و مرتبهٔ ولایت کلیّه ، و قلب او محل وحی حضرت الهیـه و تجلیات خاصّهٔ حضرت احدیت میگردد .

ملا صدرا جهات مذکور را برهانی نموده و این‌مسائل‌را باقواعد ذوقی و کشفی وطریق اهل انظار تطبیق نموده‌است .

حقیقت انذار و اخبار از ماوقع و مایقع را شرح داده وسپس فرق بین‌ایحاء و

الهام را تقریر فرموده ونحوهٔ اتصال نبی‌رابعالم وحی و عالم قضاء ربانی و قرائت‌کتب الهیه و آنچه که مدخلیت در ادراك وکشف‌حقایق و بیان آنچه که مدخلیت در تشریع احکام و بیان قوانینی که درایجاد مدینهٔفاضله علیّت تامه دارد بیان کرده‌است . در این مطالب همان آراء حکما مثل شیخ مشّائیه اسلام و معلم ثانی را با بیانی شیـوا تقریر نموده‌است. و برخی از مسائل را باافکار اهل عرفان ممزوج نموده‌است .

کلمات عرفا در این مبحث تامتر وکاملتراست . مأخذ عـلم انبیاء اولوالعـزم مرتبهٔ واحدیت‌آنهم ازمشکاة ولایت‌حضرت ختمی‌است و ممکن‌است ولیّی ازاولیاء نیز باین مرتبه اتصال پیدا نماید بلکه ممکن‌است منشأ وحی و ایحاء گردد .

ما در شرح برمقدمهٔ فصوص [1] در مطاوی بیانات افکار عرفا این‌مبحث‌را بنحو کامل مطابقاً للآیات والروایات بیان کرده‌ایم .

مصنّف علامه اشاره‌یی ببعض مطلب کرده و گفته‌است : «حتی ینتهی الأمر الی الأمور الحتمیّة القضائیة والأسماء الألهیّة» چون منشأ وحی و تصرف تشریعی و تکوینی ولی و نبی اسماء حاکم بر مظاهرانبیاء و اولیاءاست و ریشه و اصل اسماءِ الهیه مرتبهٔ احدیت وجوداست .

در اشراق ثامن به توجیه و تحقیق برخی ازروایات‌مشعر بتردّدحق‌ثابت پرداخته واین معنا را تحقیق فرموده‌است .

در اشراق تاسع باین مطلب که نبی جالس در مقام و مرتبه و حـدّ مشترك بین معقول و محسوس‌است اشاره‌کرده . و دراشراق بعد شرایطی را که باید رئیس ونظم دهندهٔ عالم ملك اعم از نبی وولی واجـدباشد بیان کرده‌است .این‌شرایط بر امامِ

۱ــ شرح بر مقدمهٔ فصوص ط ۱۳۶۵ هـ ق فصل نهم‌ازص ۴۵۶ تا ص ۵۴۸ .

معصوم منصوص «مطابقاً للقواعدالامامیه» تطبیق میشود ولاغیر . محیی‌الدین وجمعی از اکابر عرفا [1] دراین‌مسأله از قواعدامامیه‌متأثر شده‌اند .

در شاهد ثانی که متضمّن اشراقاتی‌است دلیل بر وجود نبی ولزوم قوانین آسمانی در نظام عالم اقامه نموده‌است وشرایط وجوب ولزوم اطاعت ازاورا تقریر کرده و در اشراق بعد وجوب حدود و سیاسات را تقریر نموده است و سرّ تشریع احکام شرعیه اعم از عبادات و سیاسات وحدود و مناکح و آنچه را که مدوّن در کتب فقهاء است از اول باب طهارت تاآخرحدود و دیات بیان فرموده است . این مطالب در کتب شیخ و دیگران مشروحاً بیان شده‌است .

اشراق رابع متضمّن بیان فرق بین نبوّت و شریعت و سیاست میباشد. اسرار شریعت و فائدهٔ طاعات را در اشراق بعد بیان کرده‌است و در اشراق سادس بطور اختصار منافع برخی ازطاعاترا تقریر نموده‌است . و در اشراق سابع ضابطه و میزان فرق بین کبائر ازمعاصی وصغایر ازگناهان‌را بیان کرده‌است .

اشراق ثامن متضمن ومتکفل بحث ظاهروباطن واول‌وآخر وسرّ شریعت‌وتحقیق آنکه ازبرای هرحق حقیقتی‌میباشد دراین‌مبحث سرّ انقطاع‌وحی ودوام‌ولایت بیان شده‌است مطابقاً لما فی السفورات العرفاء والاخبار الواردة عن‌اهل‌العصمة‌والطهارة

ملا صدرا عقیدهٔ اهل توحید را درضمن بیان مطلب برسبك وطریقهٔ برهان بیان نموده و بادلهٔ نقلیه نیز تمسّك نموده و ضمناً اشاره کرده‌است که : اسم ولی ووارث

۱ـ **ابوالعلاء عفیفی** استاد تصوف دراسکندریه وشاگردنیکلسون در تعلیقات خود بر قسمت ولایات فصوص گفته‌است : **شیخ دراین مقامات متاثر از قواعدامامیه‌واخبار شیعه شده‌است** . تعلیقات عفیفی بر فصوص ط.قاهره ص۱۸٦ **غافل از آنکه کلمات محیی‌الدین‌ماخوذ از روایاتی است که عامه ازطرق خود ازحضرت رسول نقل‌کرده‌اند و متعصبان از علمای‌عامه از عمل‌بآن روایات اعراض کرده‌اند و اهل انصاف به‌آنها اقرار نموده‌اند . مساله ولایت و احکام و فروع آن‌فقط بر قواعد امامیه منطبق‌است .**

چون از اسماء الهیه‌اند انقطاع نمی‌پذیرندبرخلاف نبوت کـه چون جهت خلقی و تشریعی‌است زمان آن منقطع میگردد .

تحقیق کامل در این قبیل از مباحث در کتب اهل‌الله مسطوراست و ما در شرح بر مقدمهٔ فصوص مفصلاً این مباحث راتقریر نموده‌ایم [1] .

در شواهد نسخهٔ خطی کتابخانهٔ مرکزی بعداز اتمام مطلب اشراق تاسع عنوان «الاشراق‌العاشر» وجود دارد ولی مطلبی‌درآن ذکر نشده‌است . فقط بعنوان اکتفا شده‌است و بطور قطع ملاصدرا بهمین‌جـا کلام را ختم فرموده‌است .

این بود مختصری راجع بکتاب «الشواهدالربوبیه فی‌المناهج‌السلوکیّه» بنا بر آنچه که نگارنده از کلمات عرشی بنیانِ آن استفاده نمودم . و لعمری ان‌الخوض فی‌امثال هذاالمصنف صعب مستصعب لایحتمله الا الحکیم المتضلع والمتأله الذی ارتاض نفسه بالریاضات العلمیة والمباحث‌الدّقیقة الذّوقیّة والله یقول‌الحق و هـو یهدی‌السبیل .

منابع کارهای علمی ملاصدرا

شاید برخی گمان نمایند که‌ملاصدرا کتبی در فلسفه و عرفان در دست داشته است و از آنها بهرهٔ علمی برده‌است کـه‌اکنون در دست ما نیست وازبین رفته‌است نگارنده کلیهٔ منابع کارهای علمی ملاصدرا را که در آثارخود خصوصاً کتاب

۱ـ رجوع شود به شرح نگارنده بر مقدمهٔ قیصـری ۱۲۸۵ هـ ق فصل ۸ تا ۱۲ از ص۴۲۶ تا ص۶۵۰ . مـا در مطاوی این شرح تحقیقات مفصلی در بـاب نبوت‌وولایت کرده‌ایم .

بی‌نظیر اسفار از آنها استفاده نموده‌است‌پیدا نمودم بغیر از دو رساله‌ٔ کوچك از قدما که او در سفر نفس اسفار و برخی دیگر از آثــار خود ازاین دو رسالــه اسم برده‌است[1] . برای نمونه یك‌مورد نامستندومجهول در آثار ملا صدرا وجود ندارد .

منابع مورد استفادهٔ او در علم کلام کتب معروف کلام ازقبیل «شرح مقاصد» و «مواقف» و «شروح تجرید» علامهٔ طوسی از قبیل : شرح قدیم و شرح قوشچی و شرح علامه و حواشی فخریه و خفری وحواشی‌سه‌گانهٔ دوانی «قدیم، جدید، اجد» وحواشی و آثار دشتکی و غیراینها ازکتب کلام ازقبیل آثار امام فخر رازی[2] درکلام و فلسفه وآثار غزالی در عرفانیات واخلاق«جواهر القرآن» و «احیاء العلوم» است و از آثار اقدمین به «اثولوجیای شیخ یونانی» بیشتر از هر کتاب علمی توجه‌داشته است و استفادهٔ او از این کتاب در مسائل‌مهم از قبیل حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و مسألهٔ علم حق وبرخی ازمسائل‌مربوط بمعاد جسمانی اتحاد نفس با عقلِ فعال و مسألهٔ وحدت وجود و غیــر اینهاواضح و آشکاراست و خود بدین‌معنی در جمیع کتب علمی تصریح نموده‌است و ازکسی پنهان ننموده‌است .

بیشتر تحقیقات علمی ملا صدرا از افکار قدما از اثولوجیااست و مأخــذِ آن موجوداست و این کتاب بی‌نظیر مهمترین منبع علمی آخوند ملا صــدرا است و از استنادجستن متعدد ملاصدرا و افتخار بر این معنی که او قابلیت آنرا دارد که این

۱ــ و در جواهر و اعراض و رسالهٔ حرکت، ملاصدرا [illegible] جهات زیادی از قدمای یونان در اثبات‌حرکت جوهری استناد و استشهاد جسته‌است این ماخذ در دست عموم فضلا نبوده‌است این دلیل بر کمال انصاف ملاصدرااست که با [illegible] احترام و دقت تام از این کتب و منابع اسم برده‌است .

۱ــ ملا صدرا در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی بطور تفصیل متعرض عقاید متکلمان شده‌است و در کتب فلسفی و عرفانی این اندازه بمباحث کلامی‌نپرداخته‌است .

همه معارف را از اثولوجیا استفاده نماید بهترین دلیل است براینکه ملاصدرا اهل انصاف بوده و تقریباً میتوان گفت محال است که ملاصدرا تحقیق رشیق قابل اعتنای علمی را ازکسی استفاده کرده باشد و از او اسم نبرد و مرتکب این بی انصافی بزرگ شده باشد.

لذا خود تصریح نموده است که وحدت وجود را از عرفا و اقدمین از حکمای ایران قدیم استفاده نموده است و مأخذ حرکت درجوهر را کتب قدمای یونان معرفی نموده و در رسالهٔ حرکت و جواهر واعراض اسفار در مقام بیان فناء ودثور عالم از همهٔ آنها اسم برده است و برخی از کلمات که دلالت صریح بر مراد او ندارد حمل بر مسلك خود نموده است. و مأخذِ دیگر تحقیقات وسیع او در تجرد خیال و معاد جسمانی وتجسم اعمال کلمات عرفای بزرگ خصوصاً محیی‌الدین و قسمتی از تحقیقات شیخ یونانی در اثولوجیاست که ملاصدرا به‌تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً ازارسطو معلم اول میداند.

یکی دیگر از مآخذ ومنابع برخی‌ازافکار او، آنهم در تحریر مطالب نه ابتکار در بیان تحقیقات عالیه، کتاب اخوان‌الصّفااست. این کتاب درعصر ملاصدرا دردست دانشمندان متتبّع بوده است و مسکن نبود که ملاصدرا ازآن بطور خفا استفاده نماید و کسی نفهمد[1].

منبع دیگر از منابع کارهای علمی ملاصدرا کتب فارابی وشیخ اشراق و شیخ رئیس و مقرّران و محرّران مرام این بزرگواران میباشد، ملاصدرا این مأخذ را هم

۱ــ **ملا صدرا** از آثار **عین‌القضات همدانی**: کتاب **زبدة‌الحقایق**.... و آثار **سهروردی** صاحب عوارف و آثار **عزالدین کاشانی** و عرفای طبقات قبل و طبقات بعدازآنها نیز استفاده نموده‌است.

کاملاً مشخص نموده‌است و بر برخی ازاین منابع شرح و تعلیق نوشته‌است .

کتب احادیث شیعه در مسائل مربوط بتوحید و معاد و مباحث نبوّات وولایات ومعارف حقّه و تفسیرمأخذ روشن وواضح‌آخونداست در شرح اصول کافی باخبار شیعه و کتب مدوّنه در اصول عقایـد درجمیع مسائل استناد نموده‌است .

در تفسیر خود بر قرآن‌مجیدنشانهٔ تسلط او باخبار وارد از طرق عامّه وخاصّه واحاطهٔ او بر اقوال مفسران عامه و خاصه‌ظاهر و هویدااست .

یکی از منابع قابل توجه ملاصدرا کتب «ابن‌عربی»واتباع اوازقبیل«قونیوی» و «حمزهٔ فناری» و«ملا عبدالرزاق کاشانی» و آثار «ابن ترکه اصفهانی» و دیگران میباشد . ملا صدرا از شیخ و اتباع او با کمال احترام اسم میبرد و بشیخ اعـرابی بیش‌از سایر حکما وعرفا احترام میگذارد.

ملا صدرا منابع خودرا کاملاً بر ملا ساخته است و بوجه من‌الـوجوه مأخذ و ومنبعی را از دیگران مخفی نداشته‌است .

واعجاز او از این جهت است که دیگران این‌افکار را دیده‌اند و متوجّه دقایق و نکات لازمه نشده‌اند .

همین اثولوجیا را شیخ رئیس دیده‌است و ازنظر اتباع و اتراب‌او گذشته‌است ابداً و بوجه من‌الوجوه از این همه تحقیقات لونی نگرفته‌اند .

ملا صدرا زمانی ظهور نمود و در محیطی نشو و نمای علمی نمود که اساتید و دانشمندان آن‌عصر خودرا محصور و محبوس در حول عقاید مشهور نموده بودند و تقریباً مبانی حکمای مشائ را تقریر مینمودند و اگـرهم تابع مبانی عرفا و یا اشراق کسی وجود داشت همان مطـالب رایج راتقریر مینمود . ملاصدرا در افقی عالی‌تر از

معاصران خود قرار گرفت و بر عقاید قدماو متـأخرّان اشرافی حاصل نمود و خود طریقهٔ نوینی بوجودآورد و آثاری از خودباقی گذاشت که احدی را همسنگ و هم پایهٔ او نمیتوان در مسائل الهیه نشان داد .

روح محقق و غیر مقلّد او ارتباطی بین چندین مسألهٔ علمی کـه جمیع مباحث عالیهٔ الهی بر آنها توقف دارد کشف کردوآن مسائل را با براهین متعدد و بمشارب مختلف، تقریر نمود .

اینکه برخی از مقلّدین غیر وارد بمبانی حکمیّه گمان نموده‌اند که : مآخـذ مختارات صدرالمتألّهین را کشف نموده‌اند و اظهار داشته‌اند که ملا صدرا مؤسّس طریقهٔ مخصوص بخود در فلسفه نیست وتحقیقات دیگـران را باسم خود قلمـداد نموده‌است اهل درك مبانی فلسفی نیستندوبناحق خودرا واردبمعارف حکمیه معرفی مینمایند ورود وتخصّص درفلسفهٔملاصدرامستلزم وقف یك‌عمر مطالعـه و تحقیق و بررسی دراین فن میباشد .

مبانی مخصوص ملا صدرا مباحث دقیق و تحقیقی‌است که اگر فرضاً بعضی از مختارات او در کتب اقدمین و یا در آثارعرفا وجودداشته‌است برسبك‌علمی مبرهن و مستدل نبوده‌است قبل از او بزرگترین‌محقّقان از فلاسفه و حکما مانند فارابی و شیخ و خواجه و شیخ اشراق این‌مطالب‌را دیده‌اند و احیاناً برهان بر بطلان این‌عقاید اقامه نموده‌اند .

ملاصدرا خود مصرّ است که ریشهٔ تحقیقات خودرا در کلمات قدما و یا عرفا نشان دهد مثلاً درمباحث حرکت درجوهرمعتقداست که جمیع قدما باین قول معتقد

بوده‌اند ولی آنچه که از قدما در این بحث نقل نموده‌است صرفاً ظواهـری نامستدل بلکه قابل حمل بر خلاف مختار او نیز میباشد .

برخی از فروع مهمه‌یی که ملاصدرا بر تحقیقات خاصّ خود مترتّب مینماید الحق حیران کننده‌ٔ اهل فن است مثلاً درعلم‌النفس اسفار یك سلسله مسائلی ذکـر شده‌است که مبتنی برحرکت درجوهراست‌ولی مترتب نمودن این فـروع و بیـان تحقیقات رشیقه در مسائل مختلفه‌ٔ مربوط‌به نفس آن نحویکه او بیان نموده‌است در عالم علم بی‌سابقه‌است . و همچنین سایرمباحث فلسفی از قبیل مبحث علم وتجرد خیال و قسمتی از امور عامه بنحوی درکتب ملاصدرا تحقیق و تقریر شده‌است که اگر شخص محقق در مشارب مختلف‌فلسفه و متبحر در عقاید مشاء و اشراق و عرفا و محققان علم کلام درصدد مقایسه‌بین کلمات ملاصدرا و تحقیقات دیگران برآید تصدیق خواهد نمود که اگرجمیع‌محققان اسلامی را در یك کفه و ملاصدرا را در کفه‌ٔ دیگر قرار دهد ترجیح باکفه‌ٔ این حکیم محقق‌است .

مطلبی‌را که باید اذعان نمود این‌است که : ملاصدرا کثیری از مباحث‌فلسفی و عرفانی را که از مختصات او نمی‌باشد از دیگران بدون ذکرمأخذ نقل نموده‌است وبعضی از همین مسائل را در برخی از کتب خود مستند نقل نموده‌است . این معنی در بین محققان و دانشمندان فنون‌مختلف رایج بود و عیب هم بشمارنمیرفت در کتب مفصل فقه و اصول این معنی زیادتر از سایر علوم اسلامی[1] بچشم میخورد.

اصولاً ملاصدرا در بیان و تقریر مبانی حکمیه و در انشاء مطالب فلسفی در

۱ـ کثیری از عبارات ریاض در فقه و گاهی یك صفحه د نصف صفحه در جواهر نقل شده‌است بدون ذکر ماخذ گمان ندارم کسی این معنی را قادح‌فقاهت‌شیخ‌اکبر صاحب جواهر رض بداند .

کتب خود سبك مخصوصی دارد و بطورکلی مطالب او ممتاز از دیگـرانàست و دارای قوهٔ خلاقهٔ منشیانه‌یی است که دربین مؤلفان فنون مختلف بی نظیراست . برخی از مقالات نثر شیوای او نوعی ازشعر عالی فلسفی بشمار میرود [1] .

منابع تحقیقات ملاصدرا در تفسیر و حدیث تفاسیر تحقیقی‌است که بر قرآن نوشته‌اند دراین علم ملاصدرا یك مفسّر جامع و محیط بر اقوال مفسرین اسلامی از تفاسیر عرفانی گرفته تا تفاسیری کـه‌در علوم عربی نوشته شده‌است وتفاسیری که‌باخبار وارد ازاهل‌عصمت درحول‌قرآن وارد شده‌است میباشد ودر حدیث نیز به اکثر کتب حدیث رجوع نموده و درشرح اصول‌کافی به اقوال متکلمان در اصول عقاید بطور کامل و مفصل مراجعه نموده‌ودر بسط و شرح اصول عقاید متکلمان و مسائلی که در اطراف آیات قرآنی واصول‌عقاید اسلامی بحث‌شده مفصل‌تر ازجمیع محققان ببحث پرداخته است .

* * *

سبك‌تحریر وتحقیق‌آخوند کاملاً ممتاز از تحقیقات دیگران است بنحوی‌که مأنوس با افکار آخوند بخوبی میتواند کلمات خاص اورا از مطالب دیگران جدا نماید این یکی از امتیازات مخصوص ملاصدرااست .

اول کسی که تلویحاً خواست ملاصدرا را تخطئه نماید و بطــور مستقیم در

ا- رجوع شود بمقدمه **استاد جلال‌الدین همائی** بر شرح مشاعری که حقیر منتشر نموده‌است .

مرحوم علامه محمدرضای مظفر که از نویسندگان بزرگ این‌عصر بودند در مقدمه اسفار گوید **وهو کاتب موهوب لم نعهد له نظیرا فی عصره و فی غیر عصره .**

صدد قدح بر آخوند برآمد مرحوم آقــا میرزا ابوالحسن جلوه ۱۳۱۲ هـ ق است که گاهی در مجلس درس مآخذ اقوال آخوند را نشان میداده‌است در عصر ما هم مرحوم آقاضیاءالدین درّی «ره» و یکی‌دونفر از فضلاء معاصر که گمان نکنــم مدعی فلسفه‌دانی باشند با کمال بی‌انصافی‌از روی جهل و نادانی درصدد نشان‌دادن مواضع سرقت علمی ملاصدرا برآمدند .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه در طبیعیات آنهم طبیعی شفا و علوم ریاضی معمول درمدارس قدیمه در حدود هفتاد و یاهشتادسال قبل وارد و در الهیات متمایل‌بسبك و طریقهٔ شیخ‌رئیس بوده و بطور سطحی‌کلمات شیخ را تقریر مینمود ولی درفلسفه آخوند تخصص نداشته‌است و درعرفانیات‌که یکی از ابزار فهم کلمات ملاصدرااست بطور کلی راجل‌است .

این مسلم‌است و اساتید ما خود ناظر این جریان بوده‌اند که جلوه در علمیات خواست با مرحوم آقامحمدرا معارضه نماید آقامحمدرضا م ۱۳۰۶ که متخصص در عرفانیات و الهیات بود شروع بتــدریس‌فلسفــهٔ مشاء فن تخصص مرحوم جلوه نمود و از عهده برآمد و طلاب فاضل آن‌زمان اورا دراین فلسفه از حیث وسعت اطلاع و کثرت تحقیق و جودت فهم بــرجلوه ترجیح‌دادند ولی آقامیرزاابوالحسن شروع‌بتدریس شرح‌فصوص ومفتاح‌الغیب(درعرفان) کرد و در همان صفــحهٔ اول این‌کتب توقف نمود و از عهدهٔ تدریس‌برنیامد ، مناقشاتی بر کلمات آقامحمدرضا در وحدت وجود نمود و آقامحمدرضا ازآنها جواب داد که در آخر تمهید بارسالهٔ وحدت‌وجود آقامحمدرضا بطــبع رسیده‌است . عدم تخصص او در فلسفهٔ آخوند از مناقشاتی که بر حرکت درجوهر واتحادعاقل و معقول و وحدت وجود نموده‌است

کاملاً واضح و هویداست همین عـدم‌تخصص و نداشتن قدرت بلندپروازی در عقلیات اورا وادار باین قبیل از مناقشات‌نمـود .

اما کسانیکه دارای سِعَهٔ فکـر و قریحـهٔ تحقیق و متخصص در کلمات ملاصدرا بودند مانند حکیم مؤسس آقـاعلی «مدرس» و عارف‌متألّه آقامحمدرضا اصفهانی«قمشه‌یی» و حکیم سبزواری وآخوند ملاآقای قزوینی و آخوند نوری و ده‌ها محقق دیگر ملا صدرا را در علوم‌الهیه بر جمیع حکمای اسلامی حتی شیخ رئیس مؤسّس فلسفهٔ مشاء در اسـلام وشیخ‌الاشراق رئیس‌اشراقیون امت‌مرحومه ترجیح میدهند .

ما در حواشی و تعلیقاتی که مرحوم‌جلوه برکتب‌فلسفی نوشته‌است سیرنمودیم و برای نمونه یك تحقیق علمی که بتوان اورا صاحب نظر و راسخ در این‌مسائـل دانست ازآنمرحوم ندیدیم بر خلاف آقاعلی‌حکیم وآقامحمدرضا وملاعبدالله‌زنوذی وحاج ملاهادی سبزواری که دارای تحقیقات عالیه در بیان تقریر فلسفه بسبك ملا صدرا میباشند حقیر معتقد است که بایدباسعی‌بلیغ جمیع مآخذ و منابع تحقیقات علوم اسلامی را بدست‌آورد تا معلوم‌شودکه هردانشمند چه‌اندازه از خود دارای تحقیقات‌است . اصولاً بطور مبهم درعلوم‌بحث‌کردن مثمر ثمر نیست ولی بایدشخص متتبع در هر علم و ناقد هر فنی در آن‌علم‌وفن متخصص باشد تا دچار لغزش‌هـای خطرناك نشود . روش بحث جدید اگر باتبحر قدیم توأم شود مدارس علمی مـا دارای رنگ و بوئی خواهد شد .

＊＊＊＊

علمای غرب خیال نموده‌اند فلسفهٔ اسلامی بوسیلهٔ شیخ رئیس تکمیل شد و شاگردان او مبانی اورا تشیید نموده وبجمیع بلاد ایران منتشر نموده‌اند . غزالی مبانی شیخ را نا درست پنداشت وکلمات‌شیخ‌را رد نمود و ابن رشد اندلسی از ایرادات غزالی جواب‌داد. خواجهٔ طوسی را نیز برخی عالم ریاضی میدانند و جمعی هم شاگرد مدافع این مکتب و مروّج‌طریقهٔ شیخ رئیس پنداشته‌اند [1] که در مقابل مخالفان فلسفه قد علَم نمود و ازمغالطات فخر رازی و سایر مخالفان‌فلسفه پرده‌برداشت .

این جماعت عقیده ندارند که بعدازشیخ فیلسوفی بنام شیخ اشراق ظهورنمود که در تأسیس و تبلیغ فلسفهٔ اشراق اثرعجیبی از خود بجای گذاشت و کثیری از مبانی حکمی شیخ را مردود دانست‌حتی برخی از عقاید او در افکار تابعان شیخ رئیس تأثیر عمیقی گذاشت و بعضی‌از آراء مشائین را برای همیشه ابطال‌نمود ازجمله‌کسانی که بفلسفهٔ اشراق توجه‌کاملی نمودند همین‌خواجهٔ طوسی‌است‌که بنا برعقیدهٔ جمعی از محققان شرح‌علامهٔ‌شیرازی بر حکمت اشراق تقریر درس محقق طوسی‌است . یکی دیگر از متأثران‌از افکار شیخ‌اشراق علامهٔ شیرازی تلمیذ خواجه در فلسفه و طب‌است. این علامهٔ شیرازی در فلسفهٔ مشاء و اشراق و طب و منطق و ریاضیات و هیئت و نجوم استادماهر بود و در این فنون برامثال فخررازی وغزالی ترجیح دارد . شرح او بر قانون‌طب بهترین شروح است و در تحقیقات

۱ــ علت اشتباه این دانشمندان عدم تبحر و تسلط آنها در متون عالیه فلسفهٔ اسلامی‌است لذا جمعی گفته‌اند : مورخ فلسفه باید فیلسوف باشد ، دانشمند معاصر مصری یوسف کرم در مقدمهٔ العقل‌والوجود ط ۱۹۵۶ قاهره ص۱ گفته‌است : اذ اننا نعتقد ان‌مورخ الفلسفة فیلسوف ایضا ، و انه لا یلیق به ان یضع نفسه موضع‌الببغاء و یقصر همته علی حکایة‌اقوال‌الفلاسفة دون عنایة بتدبرها والحکم فیها...

فلسفی «فلسفهٔ مشاء و اشراق» حکیمی‌راسخ و صاحب‌نظر و متبحر بود و غزالی وفخر رازی هرگز بمقام و مرتبهٔ او درفنون حکمیه نمیرسند.

کسی که بمبانی فلسفهٔ اسلامی واردباشد تحول عجیبی را که از آثار وانظار شهاب‌الدین سهروردی در فلسفهٔ اسلامی‌حاصل‌شد نمتیواند انکار نماید [1].

از جمله کسانی که بعقاید و آراء شیخ‌اشراقی بدیدهٔ احترام‌مینگرند فیلسوف بزرگ عصر صفویه سید محقق داماداست که از شیخ اشراق زیاد متأثر شده‌است.

تأثیر افکار شیخ اشراق در انظار فلاسفهٔ بعدازخود قابل انکار نیست و در تحقیقات فلسفی خصوصاً ربوبیات ازشیخ‌رئیس کمتر نیست. ما برطبق بررسی کاملی که در آراء وعقاید فلاسفه وعرفای‌اسلامی‌نموده‌ایم چنین معتقد شدیم که افکار شیخ‌اشراق منشأ تحول عجیبی در فلسفه وعرفان اسلامی گردید و محل‌ظهور برخی ازافکار وعقایداو کتب‌تحقیقی ملاصدرای‌شیرازی‌است.

ما در شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا [2] و مقدمهٔ شرح‌مشاعر موارد اختلاف ملاصدرا را با شیخ رئیس و اتراب واتباع‌او بیان نمودیم و اثبات کردیم که کتب ملاصدرا بمراتب در بیان تحقیق مسائل‌فلسفی و تدقیق در مُعضلات فن الهی عمیق‌تر و محققانه‌تر از افکار و آثار شیخ‌است، و اتباع و طرفداران فلسفهٔ او بر روی‌هم بر طرفداران شیخ ترجیح داردومکتب فلسفی ومحیط تدریس‌آنها سالیان

۱ـ عرفای اسلامی نیز بشیخ‌اشراق و افکار او توجه عجیبی داشته‌اند **ابن ترکه ابوحامد** صاحب **تمهید القواعد** و شارح تمهید ابن ترکه از احفاد ابوحامد درآثار خود از شیخ‌اشراق اسم برده‌اند.

شارح مفتاح **حمزهٔ فناری** مؤلف **مصباح‌الانس** در مباحث عالم مثال بنقل تحقیقات این حکیم متأله پرداخته‌است.

۲ـ طبع مشهد ۱۳۴۲ هـ ق.

دراز و قرون متمادی مملوّ از دانشمندان‌ومحققان با ایمان و ثابت‌القدم بود .

* * * *

مکتب اصفهان و کم‌وبیش شیراز و دراین اواخر تهـران سالیان دراز محـل تدریس و تعلیم و تعلّم افکار فلسفی وعرفانی بود و جمـیع شعب علوم عقلی از حکمت مشّاء و اشراق و عرفان و تصوّف‌واز همهٔ اینـها رایج‌تر افکار و انـظار محققانهٔ ملاصدرا بود و فعلاً شهر مذهبی‌قم مرکز تدریس فلسفهٔ اسلامی‌است .

عدهٔ قلیلی از دانشمندان غرب در این اواخر اگرچه کم‌وبیش متوجه شده‌اند که فلسفهٔ اسلامی و معارف مربوط بمبدء ومعاد به ابن رشد و احیاناً خواجه طوسی ختم‌نشده‌است ولی‌عقیدهٔ رایج درمدارس‌اروپا و این اواخر آمریکا همان‌است کـه ذکر شد .

عجب آنکه دانشمندان کشورهای اسلامی ازجمله اساتید دانشگاههای مصر مُصرّ بر همین‌عقیده‌اند با ینکه کتب‌شیخ‌اشـراق و کتب ملاصـدرا در دسترس دانشمندان مصری قرار داردا .

شاهد این مطلب آنستکه نسخهٔ الهیات، شفای شیخ رئیس که در مصر بـا کمال دقت بمناسبت هزارهٔ این فیلسوف‌بطبع رسیده‌است با چند نسخه‌یی کـه از ایران بآنجا منتقل شده‌است مقابله‌شده‌است ، ازجمله نسخهٔ چاپی طهران .که بـا حواشی ملاصدرا در طهران چاپ شده‌است‌بطور قطع حواشی ملا صـدرا از نظـر دانشمندان مصری گذشته‌است؛ .

علت اساسی غفلت افاضل مصر که در فلسفه و عرفان اسلامی کار میکنـند

عدم تعمّق آنها در مبانی مشکل فلسفه و عرفان‌است ، این آقایان در تاریخ‌فلسفه وتحول آن در مشرق‌زمین صِرفاً بکتب‌غربی‌ها مراجعه مینمایند و ازمطالعهٔ متون کتب فلسفی بعداز شیخ مانندکتب ورسائل‌شیخ‌اشراق و کتب متعدد و مفصل ملا صدرا و آثار میر داماد این نکته‌را تحقیق‌ننموده‌اند و بکلی از این تحول اساسی غفلت دارند .

آثاریکه از دانشمندان مصر بما رسیده‌است در آنچه که مربوط بمسائل رایج در دانشگاههای فرانسه و انگلستان و آلمان‌است کاملاً وارد و در برخی ازقسمتها تحقیقات ارزنده‌یی دارند . آنها در احاطه به‌عقاید فلاسفهٔ مغرب‌زمین و مطالعه در آراء فلاسفهٔ جدید در ممالك اسلامی نظیر ندارند .

ولیکن در افکار و عقاید فلاسفهٔ و عرفای اسلامی وتحقیق درمبانی ومسائل مدونّ درکتب شیخ رئیس وعرفای‌اسلامی‌نظیر محیی‌الدین کم‌مایه‌اند، حتی در فهم مشکلات شفا و اشارات و کتب محیی‌الدین مانند فتوحات مکیه و فصوص بشروح و تحقیقاتی که اروپائیها در حول این‌کتب‌واطراف این مطالب کرده‌اند مراجعه مینمایند و در بین اروپائیها متضلّع در این‌علوم سراغ نداریم برخلاف مدارس ایران که‌این علوم در مدارس تعلیماتی قدیم ازقدیم‌الأیام تدریس میشده‌است و اساتید ما هرکدام خود راسخ در تدریس این‌کتب‌بوده‌اند و سلسلهٔ اسناد اساتید بصاحبان و مؤلفان کتب فلسفی میرسد .

از باب نمونه یکی از دانشمندان مصری که در افکار و عقاید عرفای اسلامی زحمت زیادی متحمل شده‌اند دانشمندمعاصر استادعلامه آقای «ابوالعلاء عفیفی» ساکن اسکندریه‌است ایشان بر فصوص‌الحکم محیی‌الدین شرح و تعلیق نوشته‌اند

ودر حل مشکلات فصوص از استاد خودنیکلسون استمداد جسته‌اند و باین معنی درمواضع متعدد تصریح کرده‌اند .

در حالی که استاد فقید نیکلسون درفهم مشکلات عرفان علمی بسیار ضعیف و راجل‌است بقدری با تکلّف سخن‌میگویدکه‌انسان را از مطالعهٔ آثار خود پشیمان میکنـد .

علاوه بر این جهات در فهم مشکلات عرفان و تصوف باشتباهات بسیار بزرگ دچار شده‌است .

ما در شرح خود بر فصوص و شرح مقدمهٔ قیصـری بتفصیل در این قسمت سخن گفته‌ایم .

مقدمه‌یی که یکی[1] از معاصران در کشور مصر بر شفـای شیخ قسم الهیات نوشته‌است معرّف کتاب عمیق شفا نیست. کتاب‌را روی اصول کامل با مقابلهٔ بـا نسخ متعدد و چاپ اعلی منتشر کرده‌اند. مقدمهٔ کتاب بسیار روان و سلیس و از جهاتی بی‌نظیراست ولی در مقام معـرفی‌شفا و تحقیق در متن کتاب و بیان افکار مخصوص بخود شیخ و نحوهٔ تأثیر شیخ‌درعقاید و افکار بسیار سطحی و کم مغز است [2] . ولی متن شفا بسیار دقیق چاپ‌شده‌است وبهترین نسخهٔ شفارا دردسترس دانشمندان قرار داده‌اند . منطق شفا را نیز با بهترین وجه چاپ نموده‌اند .

۱ــ کتاب الشفاء الالهیات بمناسبة الذکری الالفیة **للشیخ‌الرئیس** قده با مقدمهٔ **الدکتر ابراهیم مدکور** تحقیق : الاب قنواتی و سعید زاید .

۲ــ مدرسان فلسفه درایران نیز رو بفنا میروند بااین‌وضعی که حقیر مشاهده می‌کند اگر فکری برداشته نشود مانیز از برای یادگرفتن متون کتب فلسفی وعرفانی اسلامی به بلاد مغرب سفر می‌کنیم . دانشگاه ایران هنوز هم توفیق برگزاری جشن چهارصدمین‌سال تولد ملاصدرا را نیافتـه‌است در حالتی که در کلکته جشن چهارصدمین سال اورا با طرز آبرومندی دولت هند برگزار نمود .

* * * *

دلیل بر اینکه این دانشمندان درنحوهٔ سیر فلسفهٔ اسلامی در عالم متمدن مستقیماً از مآخذ غربیها متأثرند آنستکه استاد عزیز دکتر ابراهیم مدکور در مقدمهٔ جلد اول الهیات شفا [1] گفته‌است «الالهیات فی‌العالم‌العربی» سبق لنا ان عرضنا لأثر کتاب الشفاء فی‌العالم العربی ، وبیّنا انه کان دعامة قویة من دعائم‌الفکر الاسلامی العلمی والفلسفی مُنذالقرن‌الخامس الی‌القرن الرابع عشر للهجرة . و اذ وقفنا عند الالهیات خاصّة ، وجدنا انه‌کان من اشد اقسامه تأثیراً ، لأنّه یدور حول مشاکل شغلت‌الأذهان و کانت‌اساس‌البحث فیما سمی بعلوم‌المعقول [2] . وفی حیاة ابن‌سینا کان تلامیذه یتذاکرونه،وفی مقدّمهم‌الجوزجانی وبهمنیار وتابعهم فی‌ذلك تلامیذهم کاللوکری والغیلانی من‌رجال‌القرن‌الخامس الهجری والسّرخسی والنیسابوری من رجال‌القرن‌السادس وهُناتتّصل السّلسلة بنصیرالدین الطوسی‌الذی یعدُّ تلمیذاً مخلصاً لأبن‌سینا ، و ان تأخّرعنه . بنحو قرنین و نصف ، وقد وقف من «الهیاته» موقف الشارح والمدافع....... »

قبل‌از خواجه مکتبی بنام مکتب اشراق بدست شیخ اشراق تأسیس شد که در مباحث ربوبی از موقعیت شفا و افکار اوکاست و کثیری از معضلات فلسفه بدست شیخ مقتول حل شد و افکار اهل نظررابخود جلب نمود .

۱ــ الهیات شفا طبع قاهره ۱۳۸۰ ه ق ، ۱۹۶۰ م . مقدمه دکتر ابراهیم مدکور س۲۶

۲ــ کتب شیخ آن اندازه که در ایران رواج داشت درتمام ممالك عربی رایج نبود . استعداد فلسفی خصوصاً علوم الهی در هیچ قومی نظیر ایرانیان‌وجود ندارد . مؤسس طرق فلسفی در دنیای اسلام ایرانیان میباشند ، از آنجائیکه زبان اصیل عربی‌زبان علم روز بود ایرانیان کتب خودرا بعربی نوشته اند . در ممالك غرب ، آمریکا و بعضی از نواحی از بدبختی ما ایرانیان تمام این دانشمندان را عرب قلمدادنموده‌اند. مقامات‌علمی ودانشگاهی باید درصدد چاره‌برآیند ومانع تضییع حقوق ایرانیان شوند .

«.... و الی جانب هؤلاء نجد مفکرین عظیمین من مفکری‌الاسلام فی‌القرن‌الخامس للهجرة تعاصرا و تلاقیا فی کثیر فی‌اتجاهاتهما ، و نعنی بهما الغزالی والشهرستانی قرءاالالهیات و المّا به الماماً دقیقاً ، و ادرکا مافیه من مواطن‌الضعف ....

و یجیء ابن رشد فی‌القرن‌السادس، فیختم سلسلة کبار الفلاسفة الاسلامیین ، وفی تفسیره لما بعدالطبیعة یرجع لابن‌سینا رجوعه الی‌المشائیین الآخرین و یعرض الآراء المختلفة و فی‌العصور الأخیرة ، یمکننا ان نشیر الی‌النّسفی والایجی والتفتازانی ....»

از این‌عبارات با ملاحظهٔ مآخذ غربی واضح میشود که این دانشمندان خود مراجعه بآثار حکما ودانشمندان نمیکنند وازسیرورشد فلسفهٔ اسلامی درایران که‌مرکز تکوین عقاید علمی و بررسی حقایق مربوط‌بمسائل مهم فلسفی‌است غافلند .

انسان خیلی‌باید از سیر فلسفهٔ اسلامی و تحقیقات موجود در کتب فلسفی غافل باشد که بجای شیخ اشراق ایجی وبجای علامهٔ شیرازی ملاسعد تفتازانی را قراردهد وآنگهی شیخ‌عزیز نسفی عارف را ردیف متکلمان که‌بکلی بینونت مشربی با او دارند قرار دهد .

شیخ اشراق در الهیات خاصه در مرتبهٔ وجودی خود ردیف بوعلی یا بر بوعلی میچربد شیخ اشراق در مکتب‌مشائی درس‌خواند ولی نبوغ فکری مانع شد که صرفاً متعبّد بآراء مرسوم درروزگارخودگردد. غزالی را هم نباید در سلك حکماء الهی وارد کرد غزالی بحسب‌عقایدپابند بآراء اشاعره‌است و اصولاً روح او با تعقّل محض و دقت صرف سازگاری‌ندارد اهل خطابه و موعظه‌است او مانند فخر رازی مخالف فلسفه‌است و بدقایق‌فلسفی توجه پیدا نمیکند و سازمان‌فکری

او قدرت تفکر و موشکافی عمیق‌را نداشته‌است . شاید یك اشکال وارد باصول ومبانی حکمای مشاء در کتب او موجودنبـاشد .

اشکالات اساسی بر مبانی فلاسفه را باید در کتب فلاسفه جستجو نمود مانند اینکه شیخ‌اشراق بر کثیری از قواعد مشاء مناقشه نمود و قواعـدی را ابطال و قواعدی‌را بجای آنها پابرجا نمود ازطریق‌علم انحراف حاصل تنمود دهن‌کجی بعلم نه مجهولی را معلوم می‌کند و نه مطلب‌ناقصی را کامل و پخته مینماید .

* * * *

غفلت دانشمندان شرق اوسط وبخصوص فضلای مدارس اسلامی ازسیرفلسفه وعرفان درایران بعداز خواجه با اینـهمه مراودات و رفت‌وآمدها جای تأسف‌است خصوصاً اینکه اکثر این مباحث پیرامون‌عقایـد دینی و حقایق اسلامی صـورت گرفتـه‌است .

فلسفهٔ اسلامی بعداز خواجه متوقف‌نشد بلکه اصول و قواعد حکمت مشاء و اشراق بتدریج بهم‌آمیخته شد و بواسطهٔ تلألؤ و اتقـان قواعد عـرفانی اسلامی طرفداران مشاء و اشراق از مسلك عرفان‌متأثر شدند و این سیر خفی و ناآشکار درزمان ملاصدرا جهش و حرکتی سریع‌بخود گرفت و بکلی تغییر در مبانی‌فلسفی حاصل‌گردید و از مقام کمون و خفا ظاهرشد بنحویکه طلاب معرفت وحکمت منغمر دراین‌طریقهٔ انیقه شدند وبحقیقت‌دریافتندکه‌از سایر مسالك بی‌نیازند لذا دانشمندان فصل‌نوینی درحکمت‌الهی بازنمودند .

با پیدایش صدرالمتألهین میتوان‌گفت بهمان میزان که علوم طبیعی در مغرب

زمین ترقی نمود حکمت الهی در مشرق کامل گردید .

اما مرتبهٔ ابن‌رشد در عالم فلسفه . بدون‌شك ابن‌رشد مردی متذوّق و با استعداد بود ولی برخلاف تصور علمای غرب و برخی از دانشمندان عرب درفلسفهٔ مشّاء یعنی همان طریقه‌یی که مدافع آن میباشد راسخ و متضلّع نیست . ذوق ابن رشد ذوق فلسفی‌است و با همین قریحه‌دریافت که غزالی منحرف و شیخ رئیس غیرمنحرف‌است ولی برای یکنفر فیلسوف‌همین‌اندازه از مایه کافی نیست . ابن‌رشد دربرخی ازمشکلات‌علمی اشتباهات عجیب‌وغریبی مرتکب شده‌است وکلمات‌ناصواب ونادرست زیاد دارد ودر بیان تحقیق‌برخی‌ازمسائل بکلی از معرکـه خارج و وادی دیگری را می‌پیماید ، خطابیات‌را جانشین‌برهانیات نموده‌است . ما دراین مقـدمه بتحلیل عقاید و نقد افکار ابن‌رشد وارد نمیشویم. ابن‌رشد بواسطهٔ عدم احاطه بر افکار فلاسفهٔ اشراق و عدم تسلط بـرافکار افلاطونیان جدید و قدیم فارابی را که در مباحث عقلی متمایل بـذوقیات وعرفانیات‌است تخطئه مینماید واورا متکلم معرفی مینماید با آنکه شیخ رئیس فقـط‌از ارسطو و فارابی تجلیل می‌کند و اورا ازجمله‌کسانی که در قول به‌جزاف سخن‌نگفته‌است یاد می‌کند .

ولی این مسلم‌است که اگر یکنفر وارد بمبانی و اسلوب و سبك فلسفهٔ مشّاء باشد و بین ابن رشد که دفاع از شیخ درمقابل غزالی نموده‌است و بین خواجه که او نیز مقـرّر و محـرّر کلام شیخ‌است‌بخواهد مقایسه نماید متحیر خواهدشد، خواجه هرچه‌درادراکات مستقیم‌است ابن‌رشدناموزون‌جلوه مینماید این‌ها اموریست که‌یکنفر نقّاد شفا که بضرس قاطع فلسفهٔ اسلامی را باابن‌رشد ختم مینماید باید وارد باشد . ما از کسانی‌که غزالی را در عدادفلاسفهٔ اسـلامی چون فارابی و ابن‌سینا

آورده‌اند بیش‌ازاین توقع نداریم . غزالی‌پابنـد بقواعـد فلسفی نیست و در درك مشکلات فلسفه کاملاً راجل‌است .

این مطلب را هم باید دانست که: در مدارس ایران در اواسط نضج فلسفهٔ مشاء ، فلسفهٔ اشراق در مقابل مکتب مشاء بتمام قد ایستاد و بالاخره در کثیری از مسائـل مسلك مشاء را تحت‌الشعـاع خود قرار داد و اصولاً این معنی باید روشن شود کـه دانشمندان اسلامی درهر عصری در تحول علم و معرفت چـه اندازه مؤثر بوده‌اند از چهل یا پنجاه‌سال‌قبل باینطرف کـه سبك بحثِ مستند در ایران رواج یافته‌است و دانشمندان ما به‌تبع محققان اروپائی سبك تحقیق قدیم‌را تغییر داده‌اند در اظهارعقیده نسبت بـه‌یك‌قسمت ازعلومی که محل پرورش آنها ایران بوده‌است و یا در دوره‌های‌اسلامی‌بوجودآمده‌اند دچار اشتباهاتی شده‌اند.

تحقیقات عمیقی را که دانشمندان اسلامی در معارف بشری نموده‌اند به‌صرف تشابه الفاظ و یا ذکر این اقوال در کلمات‌قدما بطور ابهام یك‌سلسله مطالب عالی را برخلاف حق و حقیقت مستند به دورانهای‌قبل‌از اسلام نموده‌اند .

اصولاً نمیتوان زحمات این دانشمندان را نادیده گرفت و ثمرهٔ افکارآنهارا درکتب دیگران جستجو نمود ، مثلاً تصوف باین‌سبك وباین‌روش وبااین‌تحقیقات عالیه ولیده افکار عرفای اسلامی است. و مأخذ صحیح آن‌کتاب با برکت قرآن و مأثورات اهل عصمت و طهارت‌است .

اگر اقوام دیگری نیز دارای تصوف بوده‌اند و یا در کتب فلاسفهٔ قدیم مشابه این افکار وجود داشته‌است دلیـل‌نمیشود که دانشمندان ما مستقیماً از آن آثار بهره برده‌اند ، آثاری که چه‌بسا ازنظرآنان دور بوده‌است .

تصوّف بمعنای وسیع کلمه در جمیع ادیان حقه موجود بوده‌است .

جمیع انبیاء خواصّ خودرا از طریق سلوك راه باطن، بحق دعوت کرده‌اند ولیکن طریق سلوك راه باطن در دین‌مبین‌اسلام باندازه‌ای وسیع وجامع و کامل‌است که احتیاج به افکار دیگران نیست اصولاً محال‌است تصوف که سلوك راه باطن‌باشد درسایر ادیان حقه و یا افکار فلاسفهٔ الهی به‌وسعت‌نظر اسلام در این‌باب که روح دین میباشد وجود داشته‌باشد .

این مسلم‌است که عرفای اسلامی درتدوین کتب عرفانی از فلاسفهٔ اسلام متأثر شده‌اند و مواد تحقیقات فلاسفهٔ اسلام‌نیزهمان فلسفهٔ یونان قدیم‌است .

همان مسائل فلسفی مربوط به مبدء و معاد و معارف حقه باندازه‌ای در اسلام تحقیقی، بیان شده‌است که نتیجةً عرفای‌اسلامی، فلاسفهٔ مهم اسلامی را درتحقیق معارف عقلی مربوط به آغازشناسی وانجام‌شناسی تحت‌الشعاع قرار داده‌اند وفلاسفه اسلام بطور تحقیق از عقاید عرفای‌اسلامی‌متأثر شده‌اند .

تصوف و عرفان واقعی مأخوذ از مأثورات نبویه وکلمات اهل عصمت‌وطهارت وخاندان وحی‌است و امکان ندارد مأخذی دیگر داشته‌باشد .

سرّ اینکه اغلب مورخین بی‌غرض چه‌شرقی وچه غربی دچار اشتباهات‌بزرگی شده‌اند اینستکه فیلسوف نبوده‌اند .

بدون‌شك مؤرّخ فلسفه باید خود متخصص در فلسفه باشد ، نه‌آنکه فقط به حکایت اقوال فلاسفه و عرفا پردازد بدون‌اینکه توجه نماید که آراء دقیق فلسفی در چه‌عصری نضج گرفت و مبدأ آن ازکجاست‌وچگونه‌فلاسفهٔ متأخّرین ازمتقدمین متأثر شده‌اند .

عمدهٔ اشتباهاتی که جمعی از مستشرقان در نتیجه ایرانیان و سایر دانشمندان معاصر اسلامی ، مصری و عراقی وغیرهم،مرتکب شده‌اند ناشی‌از عدم تخصص و تمحض آنها درفلسفه وعرفان اسلامی‌است.

تصوّف بسبك متداول بین عرفای اسلامی نتیجهٔ تحقیقات وسیع‌ودامنه‌داری است که در قرون متمادی در مدارس اسلامی مرسوم و متداول بوده‌است .

عرفان علمی و عملی یکقرن بعداز پیدایش اسلام علم مستقلی شد و اهل سلوك شروع بتدوین فن عرفان نمودند و روزبروز این علم توسعه یافت تاعصرو زمان شیخ‌اکبر صاحب فصوص و فتوحات. محیی‌الدین مکمّل ویا بنیان‌گزار عرفان علمی بسبك متداول‌است او چنان این علم‌را وسعت داد وبمسائل مختلفه سروصورت بخشید که آثار و کتب او مأخذِ بحث واستدلال و تحریر عقاید قرار گرفت وبعد ازاو تلامیذ و پیروانش مبانی اورا بسبك‌قابل‌توجهی تحریر نمودند . این علم در ایران بیشتراز سایر ممالك اسلامی نُضج گرفت ، کماینکه ایرانیان در جمیع علوم اسلامی و تحریر و تقریر علوم و معارف مقدم بر سایر مسلمین میباشند . در حوزه‌هائیکه از جمیع ممالك طالبان علوم از برای تحصیل متجمّع میشدند افاضل این حوزه‌ها از قدیم‌الأیام همان ایرانیان‌بودند، در جمیع معارف اسلامی وعلوم متداول در دورهٔ اسلامی دانشمندان‌ایرانی‌شاخص بودند . در حوزهٔ علمیهٔ نجف که حقیر مدتی در این حوزهٔ پر فیض محصّل‌بود ازاکثرممالك اسلامی: افغان،پاکستان، هند، تبّت،قطیف، بحرین،احساء ومملکت‌صعودی و عراق.... طالبان علم بتحصیل مشغول بودند محققان و افاضل صاحبنظر همان طلاب ایرانی میباشند ، اصولاً ایرانیان در علوم و معارف دارای قریحهٔ‌مخصوصی هستند و بردیگران امتیازدارند

پیدایش برخی از وقایع و وجود مستبدان این‌مملکت‌رااز‌قافلهٔ تمدن‌صوری‌ومعنوی عقب‌انداخت امیدواریم بهمین‌زودیها استعدادات نهفته وبارز بفعلیت‌برسند ومملکت ما مثل سابق پیشرو قافلهٔ تمدن و علوم ومعارف گردد .

فلسفه درایران بعداز خواجه و اتباع او نیز دارای تحول شایانی بود و درعصر صفویه رواج کامل داشت درحالتی که درسایر ممالك اسلامی باابن‌رشد و چندنفر دیگر ختم شد و سایر ممالك اسلامی ازاین تحول غفلت دارند و از وجود صدها عارف و فیلسوف محقق که هریك بنوبهٔ‌خود مشعل فروزان معارف اسلامی بودند بی‌خبرند .

راه متوجه نمودن سایر ممالك اسلامی باین تحول منعکس‌نمودن این‌افکار در دنیای غرب‌است . استاد بزرگ هانری‌کوربین پروفسور در دانشگاه سربُن در این راه قدم‌های مؤثری برداشته‌است وبرخی‌از افاضل ایران اورا در بشمرآوردن این اقدام نافع با کمال خلوص نیت یاری میکنند باین نکته نیز ما در این‌مقدمه تصریح خواهیم‌نمود . حقیر نسبت باین مستشرق‌محقق که مدت نزدیك بـه سی‌سال‌است اشتغال باشاعهٔ معارف اسلامی در دنیای‌غرب دارد احترام خاص قائل میباشد ای کاش دانشمندان ما نیز در اشاعهٔ معارف ایـران در دنیای متمدن بایشان تـأسّی بنمایند .

***

شرح حال میر داماد و دانشمندان متألّهه و حکمای طبقهٔ مقدم بر ملاصدرا و اساتید ملا صدرا

قبل‌از ملاصدرا و پیدایش افکار او «میرِ داماد» م ۱۰۴۱ و حکیم دانا میر فندرسکی م۱۰۵۰ ، مدرس رسمی علوم‌عقلیه بوده‌انـد . شیخ بهائی نیز در علوم عقلی و نقلی تدریس مینمود و ملاصـدرا‌علاوه بر استفاده در علوم نقلی از فقه و اصول و حدیث و رجال مدت کمی بحوزهٔ‌علوم معقول شیخ بهاءُ‌الدین عاملی حاضر شده‌است ولی این استفاده چندان‌اهمیتی‌نداشته و آخوند اورا استاد خود درعلوم شرعیه معرفی نموده‌است و در مقـدمهٔ شرح اصول کافی گفته‌است: «حدّثنی شیخی و استـادی و من علیـه فی‌العلوم النقلیّة استنادی عالم عصره و شیخ دهره، بهاءُ‌الحق والدین ، محمدالعاملی الحارثی‌الهمدانی نوّرالله قلبه بالانوار القـدسیة عن والده‌الماجدالمکرم و شیخه‌الممجدالمعظم الشیخ‌الفاضل الکامل حسین‌بن عبد‌الصمدافاض‌الله‌علی روحه الرحمة‌والرضوان واسکنه دارالجنان عن شیخـه و اُستاده النبیل عمادالاسلام و فخرالمسلمین زین‌الدین‌الشیخ العالی‌الکرکی «قده» عن‌الشیخ الورع الجلیل علی‌بن‌الهلال الجزائری ......»

در مقدمهٔ شرح بر اصول کافی[1] از استاد نحریر خود میر داماد بعظمت اسـم

۱ــ ملاصدرا در علوم نقلیه از جمله علم حدیث ورجال استاد مسلم بوده‌است . این شرح حاکی‌از مهـارت او در فنون نقلیه‌است کمااینکه تفسیر او بر قـرآن حکایت از احاطهٔ او بر اقوال مفسرین و سعه باع و کثرت اطلاع و تمهر او در علم تفسیراست و از تفکر در آیات باهرات قرآنیه چند مسأله مهم علم توحید و معاد را حل نموده‌است . ملا صدرا در تفسیر قرآن‌و شرح کافی مطالب فقهی و اصولی و رجالی از شیخ بهائی نقل نموده‌است .

برده و گفته‌است :

«واخبرنی سیدی و سندی و استادی فی‌المعالم الدینیه- والعلوم الالهیه- والمعارف الحقیقیّة والاُصول الیقینیّة ، السید الاجل الاُنور ، العالم‌المقدس - الاُطهر ، الحکیم الالهی والفقیه‌الربانی ،سید عصره ، و صفوة دهره، الامیرالکبیر، والبدرالمنیر ، علامة‌الزمان ، اعجوبة الدوران ، المسمی بمحمد الملقب بباقرالداماد الحسینی «قدس الله عقله بالنورالربانی»، عن استاده و خاله‌المکرم المعظم ، الشیخ عبد العالی الکرکی «ره» عن والده السامی المطاع‌المشهور اسمه‌فی‌الآفاق والاصقاع الشیخ علی‌بن عبدالعالی المذکور مسنداًبالسند المذکور و غیره الی‌الشیخ‌الشهید، محمدبن مکی «قدس سره» عن جماعة‌من‌مشایخه منهم‌الشیخ عمیدالدین عبدالمطلب العالی‌الکرکی «ره» عن والده‌السامی فخرالمحققین ابوطالب محمد المکی والمولی العلامة مولینا قطب‌الدین‌الرازی عن‌الشیخ‌الاجل العلامة آیة‌الله فی ارضه جمال‌المله- والدین ابی‌منصور الحسن‌بن مطهرالحلی«قده» عن شیخه رئیس‌الفقهاء والاصولیین نجم‌الملة والدین ابی‌القاسم جعفربن‌الحسن‌بن السعید الحلی عن‌السید الجلیل‌النسابة فخاربن معدالموسوی عن‌شاذان‌بن جبرئیل‌القمی ، عن محمدبن ابی‌القاسم الطبری ، عن‌الشیخ‌الفقیه ابی‌علی‌الحسن عن والده‌الاجل الاکمل ، شیخ الطایفه ، محمدبن حسن‌الطوسی نوّرالله مرقده «ح» و عن‌العلامة جمال‌الملة والدین عن استاده افضل المحققین ، سلطان‌الحکماء والمتکلمین ،خواجه نصیرالملّه- والحکمه- والحقیقه- والدین محمدالطوسی «روّح الله رمسه» بالنورالقدسی عن والده محمدبن‌الحسن الطوسی عن‌السید‌الجلیل فضل‌الله‌الراوندی عن‌سیدالمجتبی‌بن‌الداعی‌الحسنی «الحسینی خ‌،ل،ی عن‌الشیخ‌الطوسی ، عن الشیخ‌الاعظم الاُکمل المفید ، محمدبن محمد

بن النعمان الحارثی «سقی‌الله ثراه» عن‌الشیخ‌الاجل ثقةالاسلام وقدوةالانام‌محمد بن علی‌بن بابویه القمی اعلی‌الله مقامه ،عن ابی‌القاسم جعفربن قولویه عن‌الشیخ الجلیل ثقةالاسلام ، سندالمحدثین ، ابی‌جعفر محمدبن یعقوب‌الکلینی ...»

ملاصدرا در علوم نقلی نیز از میر داماد بهره‌برده‌است چون میرداماد صاحب حوزهٔ بزرگی در فقه و اصول بود و درجمیع فنون نقلیه صاحب‌نظراست .

میرفندرسکی و میر داماد دارای حوزهٔ تدریس پر فیضی بودند و شاگردان زیادی تربیت نموده‌اند . ملاشمسای گیلانی و آقاحسین خوانساری و ملارجبعلی تبریزی و ملامحمدباقر سبزواری وجمعی‌دیگر از افاضل در حوزهٔ علمی اصفهان بوجود آمده‌اند و از تربیت‌شدگان این‌حوزه‌اند . ملاحیدر خوانساری صاحب زبدةالتصانیف استاد محقق خوانساری ازمعاصران میرفندرسکی و میرداماد بود.

***

میر داماد و میرفندرسکی

میر داماد تألیفات زیادی در علوم عقلی و نقلی با سبك و روش مخصوص خود ازخود باقی گذاشته‌است ، همهٔ آثار او پرمغز و باارزش و تحقیقی‌است . میر داماد در جمیع شعب عقلی از علم الهی و هیئت و ریاضی و طبیعیات استاد ماهر و در علوم نقلی از فقه و اصول وحدیث و رجال از محققان بشمار میرود . درادبیات عرب متبحرّ و مسلط بوده‌است.

کتاب قبسات[1] ، صراط‌المستقیم ، الافق‌المبین ، ایماضات ، تقویم‌الایمـان ، خلسة‌الملکوتیة ، نبراس الضیاء ، السبع‌الشداد ، جذوات ، تشریق‌الحق، ضوابط الرّضاع در فقه، رسالة فی:الجیب‌الزاویة،رساله‌یی : فی‌النهی عن‌التسمیه، الایقاظات درعقاید، الرواشح‌السماویة درعلم‌رجال، شارع‌النجاة و الاعضالات ، از آثار بـا ارزش و تحقیقی مهم این فیلسوف نامدار است .

میر داماد ده‌سال قبل‌از میرفندرسکی درگذشته‌است و میرابوالقاسم این‌مدت را تدریس مینموده‌است وشاگردان زیادی‌تربیت نموده‌است .

افکار شاگردان میرفندرسکی حول همان کلمات شیخ رئیس و فلسفهٔ مشاء دور میزده‌است این حاکی‌ازآنست که میر همان آثار مشا یعنی کتب شیخ رئیس را تدریس مینموده‌است و جنبهٔ تبحّر او در علوم مختلف و اطـلاعات وسیع او در مشارب متعدد بر جهات تحقیقی او رجحان دارد . برخلاف میر داماد که در علوم عقلی و نقلی صاحب رأی و در مشکلات‌علوم دارای انظاری تحقیقی و دقیق است میرفندرسکی حرکت در جوهر و اتحاد عقل و معقول و عاقل و مُثُل افلاطونیه و مُثُل معلقه را منکر شده‌است . درجمیع‌مواردی‌که بین مشاء و اشراق اختلافست

۱ــ قبسات میر یکی از کتب تحقیقی و نفیس فلسفه‌است. ملاشمسای‌گیلانی بر مواضع مختلف این کتاب حاشیه نوشته‌است

یکی از شاگردان غیر مشهور ملاصدرا بنام **آقاجانی مازندرانی** شرحی مبسوط برقبسات نوشته‌است مرحوم فاضل فرزانه **آقاشیخ محمود بروجردی** درصفحهٔ آخر قبسات ط ۱۲۱۴ هـ ق طهران ترجمهٔ مختصری از میر نوشته‌است این ترجمه و حواشی‌قبسات خط مرحوم آقاشیخ احمد تفرشی است .

مرحوم **شیخ محمود** قده در ضمن این ترجمه گفته‌است من در سفر مشهد رضوی در شهـرگرگان شرحی مفصل بر قبسات دیده‌ام که نام مولف آن رافراموش نموده‌ام . حقیر مدتها در جستجوی این‌شرح بود . چندسال قبل این‌شرح را در کتابخانه انستیتوی‌ایران و فرانسه دیدم شارح از **ملاصدرا** به صدر‌المحققین و استادنا صدرالمتالهین اسم برده‌است .

او جانب مشائیین را ترجیح میدهد .

کتب درسی او کتب شیخ رئیس بوده . در رساله‌ٔ حرکت قول بمُثُل نوری‌را باطل دانسته و تشکیك در ذاتیات را صریحاً انکار نموده و در برخی از آثار دیگر خود وجود برزخ صعودی ونزولی‌را سخت انکار کرده‌است .

آنچه‌را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه‌را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد معتقد می‌باشد . در آثار استدلالی او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفهٔ ذوقی دیده نمیشود .

کسانی که متعرض بیان آثار و احوال او شده‌اند اورا فیلسوفی اشراقی و دانشمندی صوفی‌منش دانسته‌اند . این اشخاص آنچه که درافواه شهرت داشته‌است برشتهٔ تحریر آورده‌اند و توجه بآثار وعقایدی‌که این مرد بزرگ برشتهٔ تحقیق آورده‌است ننموده‌اند .

منشأ این اشتباه طرز زندگی و وارستگی عملی این دانشمند ایرانی بوده‌است میرفندرسکی متمایل به زندگی ساده و بی‌آلایش بوده‌است . معلم ثانی با اینکه مؤسس‌طریقهٔ مشاء دراسلام ومروج آراء ارسطو بود عملاً بسبك فقرا و درویشان زندگی مینمود . این‌طرز زندگی‌سبب‌شده‌است که برخی ازمترجمان‌حالات او معلم‌را فیلسوف اشراقی ومروج طریقهٔ‌افلاطونیان جدید میدانند .

پاسخ میرفندرسکی بسئوالات آقا مظفر کاشی همانا تأیید حکمت بحثی و گرایش او بافکار شیخ‌رئیس و میر داماد و خواجه و معلم ثانی میباشد .

اینکه برخی معتقدند که ملاصدرا شاگرد سید داماد در افکار تحقیقی خود مانند حرکت در جواهر اجسام و وحدت‌وجود .... متأثر ازمیرفندرسکی شده‌است

بکلی بی‌اساس‌است امکان ندارد ملاصدرا تحقیقات عالیهٔ فلسفی را که منشأ تمایز افکار او از دیگران‌است از فیلسوف معروفی مثل میرفندرسکی استفاده نماید و اسمی هم از او نبرد و شاگـردان رسمی‌فندرسکی که سالیان دراز درك محضر او را نموده‌اند از او متأثر نشوند و صرفاً به‌تقریر و بیان و تدریس آراء و آثار وکتب شیخ رئیس بپردازند . اصولاً تعصب وپافشاری ملارجبعلی و آقاحسین در اثبات مبانی شیخ رئیس ناشی از تصلب استادآنها در این طریقه میباشد .

درحالتی که‌مسألهٔ حرکت درجوهر و تشکیك در ذاتیات واعتقاد بتجردبرزخی انسان در صعود و نزول و اعتقاد ببرزخ صعودی و مثال نزولی «مُثُل معلّقه» از اسراری که افشاء آن روا نباشد نیست .نمیتوان معتقد شد که میرفندرسکی در هیچ‌یك از شاگـردان دائمی و خصوصی‌خود استعداد و لیاقت اظهار این حقایق‌را ندید و فقط ملاصدرا را اهل اظهار این معانی دید و این ودایع‌را باو سپرد و او در اظهار این حقایق از خود تصلب نشان داد و پافشاری نمود بـدون آنکه اسمی از استاد ببـرد .

ولی از میرداماد[1] که معتقد باین اصول نبود و بکلی مشرب او مباین بامشرب ملاصدرا بود بعظمت اسم میـبرد و اوراردیف اولیاء و انبیاء و تالی عصمت درعلم و عمل میداند .

۱ـ **میر داماد** آثار دیگری نیز دارد که ما در متن ازآنها اسم نبردیم مانند **حبل‌المتین** و رسالهٔ **صدرة‌المنتهی** و **عیون‌المسائل** و شرح و تعلیقات بر**استبصار**و **کافی** و **فقیـه** و **رجال کشی** ، **نجاشی** و شرح بر **صحیفهٔ سجادیه** و شرح بر **منطق عضدی** .

ما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی افکار **میر داماد** و**میر فندرسکی** را بررسی کامل و مرتبهٔ آنها را در فلسفه مشخص نموده‌ایم . میرداماد بفارسی شعرمی‌سروده و **اشراق** تخلص مینموده‌است .

میر داماد در سال ۱۰٤۱ چهره بنقاب‌تراب کشید . اینکه برخی فوت میــر را ۱۰٤۰ نوشته اند درست نیست چون درآخر سال ۱۰٤۰ در عتبات (نجف) وصیت نامه‌یی تنظیم نموده‌است و در همین سال‌بعتبات سفر نمــوده و بیش‌از یکسال در عراق ساکن و مجاور حرم ائمه بوده‌است.برخی نوشته‌اند میر بین کربلا و نجف از این‌عالم رحلت کرده‌است و در همانجا بنابر وصیت خودش بخاك سپرده شد . در خان‌نصف، سنگی بر روی صورت قبری‌نهاده‌شده‌است و درآن تاریخ فوت میر را ۱۰٤۱ نقر نموده‌انــد . برخی دیگر گفته اند در نجف دفن شده‌است .

میرفندرسکی (م۱۰۵۰) در اصفهان مدرس رسمی بود و بکرّات بهندوستان سفرکرده‌است و آثار متعددی از او باقی‌مانده‌است از قبیل رساله در «حرکت» و رساله‌یی در انتصار شیخ در نفی «مثُل وتعلیمات» و رساله‌ٔ صناعیه .

ما در تاریخ فلسفه‌ٔ اسلامی از زمان میر تا عصر حاضــر منتخباتی از میــر فندرسکی نقل نموده‌ایم و میزان افکار فلسفی و تحقیــقات علمــی اورا روشن ساختــه‌ایم .

مشرب فــلسفی ملا صدرا با طریقه‌ٔ استاد خود میرداماد بکلی متفاوت‌است و این تفاوت و اختلاف مشرب ، در اوایل جوانی ملاصدرا وجود داشته‌است واغلب آثار خودرا در زمان حیات استاد تألیف‌نموده‌است . بینونت مشربی آنها از همان شروع بتحصیل ظاهرشده‌است و این‌معنی‌مشهود میرداماد نیز بوده‌است .

هیچ شاگردی باندازه‌ٔ ملاصدرا مورد احترام استاد خود نبوده‌است . میــر داماد اورا در علوم الهیه بر جمیع فلاسفه‌ٔ‌اسلام ترجیح می‌داده‌است و خود گاهی درخفاء بتقریر شاگرد خود گوش میداده‌است و درجواب نامه‌ٔ ملا صــدرا از او

ب : صدرالحکماء الالهیین وافضل‌المتأخرین ، ثالث‌المعلمین ، کاشف اسرارالانبیاء ... تعبیر نموده‌است و بوجود چنین شاگردی افتخار ورزیده‌است و معتقداست‌که هیچیك ازفلاسفهٔ اسلامی چنین‌شاگردی‌تربیت ننموده‌است . و در وصف شاگرد خود گفته‌است :

صدرا که گرفته فضلت اوج ازگردون   بر علم تو داده‌است خراج افـلاطون
در مسـند تحقیـق نیـامـد ,مثلت   یك سر ز گـریبـان طبیعت بیـرون

ملا رجبعلی تبریزی

ملا رجبعلی تبریزی ، م ۱۰۸۰ . شاگردمیرفندرسکی‌است که‌عمری طولانی نموده و در دربار شاه عباس محترم بوده‌است و شاه کراراً برای احترام از علم به منزل او میرفته . کلید بهشت از تألیفات اوست . در فلسفه، مشرب مشائی داشته وکتب شیخ‌را تدریس مینموده‌است . رساله‌یی در اثبات واجب[1] تألیف کرده‌است . این‌رساله بفارسی نوشته شده‌است .

مؤلف این رساله وجودرا مشترك لفظی دانسته و از برای اثبات مطلب خود از «اثولوجیا» و کلمات عرفا مانندشبستری‌و قونوی و دیگران شاهد آورده‌است . ما در جای خود اشتراك لفظی را باطل واز کلمات عرفا ازجمله شبستری و قونوی وصاحب تمهید دراین زمینه مطالبی نقل‌کرده و بیان نموده‌ایم که وجود باعتبار مفهوم کلی مشترك‌معنوی‌است و باعتبارصدق بر حقیقت وجودحق‌تعالی و ظل و سایه وجود ممکنات درعین‌اشتراك‌معنوی‌مشترك لفظی‌است و اطلاق وجود برممکن مجازاست ولی مجاز عرفانی نه‌مجاز لغوی

اشتباه ملارجبعلی از جای دیگراست . عرفا باشتراك لفظی مفهوم عام بدیهی وجود قائل نیستند و کسی که وجود را امری اعتباری و مفهوم کلی میداند مثل ملارجبعلی اصرار او در اشتراك لفظی‌حاکی از عدم ممارست در مباحث وجود است . نمیشود در بین تصورات، بدیهی‌ترین مفاهیم ، مفهوم وجود باشد و در

۱ــ کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران جزء کتب اهدائی‌استاد دانشمند آقای سید محمد مشکاة بیرجندی و کتابخانه آستان‌قدس .

تصدیقات بدیهی‌تر از همه حکم و تصدیق بامتناع اجتماع نقضیین و معذلك وجود مفهومی مشترك لفظی باشد و بحسب مفهوم وسیع و عام نبوده و شامل‌جمیع معانی نگردد .

قاضی‌سعید : م. ۱۱۰۳ و برادرش محمد حسن قمی و میرقوام‌الدین حکیم و ملاعباس مولوی صاحب اصول‌الفوائد [۱] و محمد رفیع پیرزاده که مباحثی‌ازفلسفه را از تقریر استاد ضبط نموده‌است و آنرا بارشاد ملارجبعلی، المعارف‌الالهیه نام نهاده‌است و نسخه‌یی ازاین‌کتاب دراختیاراین‌حقیراست ومیرقوام‌الدین رازی ومولی محمد تنکابنی سرآب [۲] م. ۱۰۸۸ ، ازشاگردان ملارجبعلی تبریزی بوده‌اند .

***

۱ـ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران و کتابخانهٔ طوس

۲ـ این **مولی محمد تنکابنی سرآب** از دانشمندان جامع و در انواع و اقسام علوم دست داشته‌است، رساله‌یی در شبهةالمیزان، رساله‌یی در توحید و رساله‌یی در علم کلام و رساله‌یی در رد شبههٔ این کمونه نوشته‌است .

حوزهٔ علمی تشیع در عصر صفویه در اصفهان «انارالله تعالی برهانهم» از مراکز علمی پر برکت بود دراین حوزه انواع علوم عقلی : (حکمت و فلسفه وعرفان و انواع علوم ریاضی ...) و علوم نقلی تدریس میشده‌است و در جمیع فنون اساتید بزرگ ومتبحری وجود داشته‌اند . دانشمندان عصر زندیه و قاجار شاگرد این مکتب وسیع علمی بوده‌اند . در عظمت وبزرگی این حوزهٔ پهناور همین‌بس که فیلسوفان و دانایانی نظیر میر داماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی‌و فیض و فقهائی نظیر آقاحسین و سبزواری .... پرورش داده‌است .

بعداز خواجه در اسلام فیلسوف و حکیم راسخی که مبانی فلسفی را زنده نماید و باوج قدرت‌برساند باید همان **میر داماد** و **ملاصدرا** و اتباع اورا درتاریخ‌اسم برد .

ملا شمسای گیلانی

یکی از شاگردان مهم میر داماد ، ملاشمساء گیلانی م. ۱۰۸۱ است که در امر حدوث عالم و برخی از مسائل فلسفی‌سئوالاتی از معاصر نحریر خود ملاصدرا نموده‌است و خود نیز رساله‌یی در حدوث‌عالم تألیف کرده‌است . بر شرح جدید و قدیم تجرید خواجه حاشیه دارد و رساله‌یی نیز در اثبات واجب تألیف نموده‌است و رساله‌یی بفارسی در فلسفه و بیان‌احوال موجودات ناتمام ازاو دیده‌شده‌است و حواشی‌متفرقه برمشکلات قبسات دارد. گویا ملاشمسا عالمی‌پرسفربوده‌است، وی‌به اغلب شهرها مسافرت‌نموده‌است. رساله‌یی‌بنام مسالك‌الیقین در مکتبهٔ استاذ علامه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی دیده‌ام که درمشهد آنرا بپایان رسانیده‌است .

شمسا در روش فلسفی تابع میر داماد استاذ خود و در واقع تابع مکتب میر داماد بوده و از حکمای مشا و اتباع شیخ‌رئیس بشمار میرود و گاهی از روش‌اشراق پیروی کرده‌است . این پیروی از روش‌اشراق بعداز شیخ اشراق در چندین‌مسألهٔ مهم فلسفی از جمله علم واجب رسمیت‌یافت بنحویکه میر دامادنیز مانند فیلسوف بزرگی چون خواجهٔ طوسی تحت تأثیربرخی از افکار شیخ اشراقی قرارگرفت . ما در برخی از رسائل و کتب خود باین‌معنی تصریح نموده و موارد تأثر اغلب اتباع مشاء را از افکار پر مغز و روشن وتحقیقی شیخ اشراقی نشان داده‌ایم ازجمله مسألهٔ علم حق و دیگر عدم انحصار علم‌حضوری بذات فقط . انحصار شیخ علوم حضوری را در علم‌بذات و حصولی‌دانستن‌علم علت را بمعلول با آنکه معلول محاط وعلت محیط بمعلول‌است خود امری‌عجیب از شیخ‌رئیس «قده» است .

آقاحسین خوانساری

آقاحسین خوانساری م. ۱۰۹۸ . معروف باستادالکل والعقل الحادیعشر و استاد البشر و محقق خوانساری از مدرسین فلسفه بعداز دوره میر داماد و میرفندرسکی است . و در فقه و اصول و حدیث و رجال بی‌نظیر بود . معظم له در جلالت قدر و قدرت و نبوغ فکر و کثرت تحقیق درعلوم نقلیه مورد اتفاق‌است درمشارق‌الشموس «شرح دروس شهید» افکار و عقاید محققانه و تحقیقات قابل‌توجه از خود نشان داده‌است ودر دقت‌نظر کم‌نظیر بوده‌است.ولی در فلسفه همان کلمات شیخ را تقریر مینمود و بهترین دلیل برمدعای ما حواشی‌و تعلیقات او بر شفا و اشارات است . در حواشی خود برشفا بنقل کلمات ملاصدرا پرداخته و بعنوان بعض‌الأفاضل و بعض المحققین و درچندجا ازاو به صدرالحکما و صدرالمحققین یاد کرده‌است .

۱ــ آقاحسین از تلامیذ مجلسی اول و شیخ بهائی و میرفندرسکی و سلطان‌العلما مشهور بخلیفه‌ٔ سلطان صاحب حاشیه بر معالم و مبدع قول جدید در اطلاق‌ومطلق باصطلاح‌اصولی و شاگرد ملاحیدر خوانساری است. ملامیرزامحمدبن حسن شیروانی «مدقق‌شیروانی» وسیداحمد خوانساری صاحب حاشیه بر شفا از تلامید آقاحسین خوانساری می‌باشند .

میرزا رفیعای نائینی صاحب حاشیه براصول کافی از معاصران آقاحسین خوانساری و صاحب ذخیره محقق سبزواری و از مدرسان و دانشمندان‌آن زمان بوده‌است .

از تلامید آقاحسین یکی‌جمال‌المحققین آقاجمال‌الدین پسر ارشد او صاحب تعلیقات بر شفا واشارات و تعلیقات بر الهیات تجرید که حواشی او بر شفا درحواشی طبیعیات چاپ‌طهران ۱۳۰۲، بطبع رسیده‌است و دیگری عالم محقق آقارضی پسر فرزند دیگر آقاحسین وملا مسیحای فسائی شیرازی «شیخ‌الاسلام فارس» و محمدبن اسماعیل فدشکوئی می‌باشند .ما در این‌مقدمه درصدد ذکر جمیع مؤلفات و آثار حکمای بعداز ملاصدرا نمیباشیم و همچنین درصددتنظیم شرح حال مفصلی از این‌اعاظم نیستیم . اگرچه این کار خود لازم و واجبست شاید خداوند مارا موفق‌باین کار فرماید .

رساله‌یی در شبههٔ استلزام از او در آخر «اجتماع امر و نهی» فقیه اعظم آقا سیدمحمدکاظم یزدی بطبع رسیده‌است که‌حاوی سئوال و جواب و مباحثاتی بین آقا حسین و صاحب ذخیره است از این‌مناظرهٔعلمی برتری آقــاحسین از صاحب ذخیره واضح‌است .

وی بر شفا حواشی متعددی نوشته‌است بهترین حواشی حاشیهٔ ملاصدرا و تعلیقات میردامادآست اگرچه تعلیقات میرداماد بر شفا مختصراست ولی پر مغــز و تحقیقی‌است . کلمات آقاحسین در مسائل‌نظری قابل‌استفاده است .

صاحب ذخیره و کفایه در «فقه» محقق سبزواری از دانشمنــدان دوران آقا حسین خوانساری واز دانشمندان طبــقهٔ بعد میرفندرسکی و میر داماد است . این دانشمند ومحقق برخلاف‌اظهاربرخی استادآقاحسین خوانساری نیست . بلکه هردو در یك طبقه بشمار میروند .

صاحب ذخیره ۱۰۹۰ ، شاگرد شیخ‌بهائی و مجلسی اول و میرفندرسکی‌است. دراصفهان علاوه بر تدریس منقول حوزهٔ تدریس معقول نیز داشته‌است که جمعی از اعلام از محضر او استفاده مینمودند .

←

آقارضی فرزند کوچك آقاحسین صاحب رسالهٔ مبسوط در صوم گویا درایام جوانی از دنیا رحلت نموده‌است . قبر او در تخت‌پولاد اصفهان در جوارپدر و مادر و برادر بزرگ خود می‌باشد .

مقبرهٔ محقق خوانساری در تخت‌پولاد معروف است به : **تکیهٔ آقاحسین** . دراین مقبره غیر از محقق خوانساری و آقاجمال و آقارضی و زوجهٔ آقاحسین جمع‌کثیری از فقها و مجتهدین و حکمای نامی مدفونند .

یکی از تلامید برجستهٔ آقاحسین مرحوم **ملااولیاء** صاحب حواشی مبسوط بر شفااست که درحواشی شفای چاپ سنگی طهران با حواشی سید احمد شاگردآقاحسین بطبع رسیده‌است . این سید احمد ازتلامید سید داماد و از مدرسین علوم عقلی در شهر اصفهان‌بود . ما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از این دو نفر اسم برده‌ایم و منتخباتی ازافکار آنها تهیه نموده‌ایم که‌انشاءالله بهمین زودیها از طبع خارج خواهدشد .

اساتید و دانشمندان بعداز ملاصدرا

فوت ملاصدرای شیرازی مقارن درگذشت میر ابوالقاسم فندرسکی ۱۰۵۰ هـ ق . است بهمین‌مناسبت شاگردان او ازقبیل ملامحسن فیض م. ۱۰۹۱ . و ملاعبد الرزاق [۱] صاحب شوارق و شیخ حسین‌تنکابنی م. ۱۱۰۴ معاصرآقاحسین وصاحب ذخیره بوده‌اند .

ملامحسن بیشتر از سایر تلامیذ آخوند تحت تأثیر افکار استاد قرار گرفته است بطوریکه در تألیفات خود بیشتر مواضع عبارات‌کتب‌استادرا بدون‌کوچکترین تصرف آورده‌است میتوان گفت درعلوم فلسفی نظری صرف‌وافکار تازه‌یی ندارد و کم‌تصرف‌است . در تصوف ماهر و مسلط‌بافکار عرفا بوده‌است . قاضی سعید قمی مشرب تصوف را از این استاد متأله بارث‌برده‌است .

ملامحسن در علوم نقلی ماهر و از اعاظم محدثین شیعـه‌است وافی حاکی از جلالت قـدر و تسلط و احاطهٔ او باخبارشیعه‌است . شروح و تعلیقات‌او بر مباحث اصول و عقاید وافی بسیار ارزنده‌است .در بعضی از موارد اخبار مربوط بعقایدرا بهتراز استاد خود ملاصدرا تشریح نموده‌است . کتبی در فقه بروش اخباریها دارد وخود در توغل در مشرب اخباریها بعضی‌ازموارد زیاده از متصور از واقع منحرف شده‌است و حرفهائی دارد که با اصول وقواعد مقرر در کتب خود منافات دارد و

۱ـ **ملاعبدالرزاق** علی‌التحقیق در سال ۱۰۵۱ رحلت نموده‌است چون قاضی سعید از تلامیذ اوست و برخی ازکتب شیخ‌اشراق را خدمت لاهیجی قرائت نموده‌است . برخی تولد قاضی سعیدرا ۱۰۴۹ دانسته اند حقیر اثری از ملاعبدالرزاق دیده‌است که درسال ۱۰۷۰ تألیف شده‌است .

در مقام تعریض بر اصولیون از متانت‌خارج شده‌است. و در بعضی از موارد (در مقام ردّ بر اعاظم علمای اصول از فرقهٔ ناجیه کثّرهم‌الله) بیاوه سرایی پرداخته‌است.

در علم اخلاق و سلوك بسبك اهل عرفان محقق و متبحّر و صاحب‌نظراست. «محجّة البیضاء فی اِحیاء الاَحیاءِ» اویکی از شاهکارهای مهم علمی در دورهٔ اسلامیه‌است.

فیض در احاطه باخبار و آثار وارده از حضرت رسول چه از طرق عامه و چه از طریق خاصه بر غزالی ترجیح دارد. آن‌همه اخبار و آثار وارده از طریق شیعه در اصول و فروع در دست فیض بوده وفیض‌در احاطهٔ بآن اخبار کم‌نظیر و بر کثیری از محققان از اهل حدیث ترجیح دارد تاچه رسد بغزّالی.

جمیع مآخذی را که متضمن اخبار وارده از طرق عامه و خاصه در موضوع اخلاق و آداب و سلوکست فیض دیده‌است.

غزالی کتاب بی‌نظیر احیاءالعلوم را تألیف‌کرد بعداز او پیرامون این کتاب دانشمندان مطالعاتی دقیق نمودند وآنچه‌از مأثورات که از نظر غزالی افتاده‌بود با تفحّص و مراجعه بکتب حدیث جمع نمودند و برخی از دانشمندان احادیث این کتاب را بیرون‌آوردند[1] برخی درپیرامون کلمات غزالی در«اِحیاء» تحقیقاتی‌نمودند

۱ــ مانند: امام زین‌الدین ابوالفضل عراقی و شاگرداو شهاب‌الدین حجر عسقلانی که کتابی در مستدرکات تألیف استاد نوشت. شیخ قاسم حنفی «التحفةالاحیاء»را نوشت. رجوع‌شود به غزالی‌نامه تالیف محقق‌متبحر استاد جلال‌الدین همایی متعناالله بطول بقائه چاپ‌ط ۱۳۱۸ هـ ش ص۲۲۱ تا ۲۲۴. این‌کتاب (غزالی‌نامه) ازنفایس کتب و مصنفاتی‌است که در اعصار اخیرنوشته شده‌است ای‌کاش کسی‌پیدا میشد این کتاب را بعربی و یکی از زبانهای زنده خارجی ترجمه مینمود.

و بحل مشکلات آن پرداختند. سید محمدحسینی مؤلف تاج‌العروس شرحی براحیاء العلوم نوشت[1] و ابن یونس کتابی بنام روح‌الاحیاء در شرح احیاءالعلوم تألیف کرد ، احمد غزالی احیاءالعلوم را تلخیص‌نمود ، جمعی از کسانی که احاطه برمبانی غزالی نداشتند و از درك کلمات او عاجزبودند براین کتاب "رد" نوشتند . فیض «قده» این کتب را دیده‌است و بعد به‌تألیف محجةالبیضاء پرداخته‌است .

آوردن احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت ع بمناسبت موضوعات اخلاقی و مناقشه و ایراد بر بعضی از روایات ضعیف وارد از طرق عامه خود مزایائی است که اختصاص بکتاب فیض دارد .

از خصایص فیض آنستکه در هر علمی که وارد میشود، و کتاب در آن علم مینویسد خلط مبانی علوم و مسائل‌مختلفه علوم ننموده و چنان متمحّض و متفرد در آن علم وارد میشود که گویا ازسایر علوم‌اطلاع ندارد برخلاف برخی از مؤلفین که همهٔ علوم‌را در یك علم وارد نموده و مسائل را با یکدیگر خلط مینمایند و موجبات حیرت مراجعین را فراهم مینمایند . مثل برخی ازدانشمندان که متعمّد در این کارند و تمام مبانی فلسفه را در یك بحث اصولی و یا فقهی وارد مینمایند ، از باب مثال درمقام تحقیق «صلوة» مثلاً می‌گویند : البحث فی‌الصلوة و انها من ایة مقولة من‌المقولات التسعة هل هی امر اعتباری او انها من الامور الحقیقیه" و هکذا فی‌سایرالمباحث" .

۱ــ غزالی در نقل احادیث چندان بابند بصحت و سقم منقولات خود نبود و ظاهراً ازکسانی‌است که جمیع صحابه را معصوم میداند و اصولا آن دقتها وموشکافی‌هائی‌را که امثال فیض از اهل حدیث‌ودرایه دراحادیث نموده‌اند از حوصله و عهده غزالی خارج‌است اگرچه فیض‌هم درباره‌یی از مباحث عرفانی متمسك بنقل روایات ضعیف شده‌است .

فیض تألیفات زیادی دارد که درعالم‌خود بسیار نفیس و باکمال جودت تألیف شده‌است ، ملامحسن شعرهم می‌گفته‌است‌و فیض تخلص مینموده ، برخی از اشعار او مانند استاد نحریرش سست و ناموزون‌است[1] .

***

ملاعبدالرزاق متخلص‌بفیاض دامادو شاگرد ملاصدرا از اعاظم حکما و فلاسفهٔ بعداز ملاصدراست و بطورمسلم در بحثِ نظری از فیض عمیق‌تر و دقیق‌تراست ولی جمعی معتقدند در افکار فلسفی تابع‌مسلك‌مشاّءاست . بنحوی وارد مباحث میشود که‌گویا از افکار عالیهٔ استاد خود لـونی‌نگرفته‌است ولی‌باطناً سالك طریقهٔ اشراق ومعتقد بمبانی استاداست و از ترس خلقِ روزگار و فرار از تکفیر، عقاید خودرا به سبك متکلمان و اهل نظر جلوه داده‌است.دلیل براین‌که معتقد برتقدّم طریقهٔ اشراق وتصوّف بر مسلك اهل نظراست آنستکه‌دراوائل‌گوهرمراد بلکه دراواسط واواخر این‌کتاب صریحاً گفته‌است : طریقهٔ‌اشراق‌همان طریقهٔ انبیاءاست که خواص ازمردم را بعین جمع و احدیت وجود دعوت‌کرده‌اند و طریقهٔ اهل نظر طریقهٔ قاصران از

۱ـ دیوان اشعار ملامحسن بچاپ رسیده‌است . بین او و ملاعبدالرزاق نامهٔ شکوائیه درصورت شعر رد و بدل شده‌است که صاحب روضات آنرا ضبط نموده‌است . ملاعبدالرزاق شاعری توانا وباقدرت‌بوده‌است دیوان‌شعری دارد درحدود چهارهزار بیت و بنابگفتهٔ‌بعضی ازثقات هشتهزار بیت که جزو کتب کتابخانهٔ آستان‌قدس‌است و فیاض دراین اشعار شخصیتی‌دیگردرنظر جلوه مینماید .

۲ـ رجوع‌شود بگوهرمراد چاپ هندوستان ۱۳۰۱ هـ ق ص۸ .

ملاعبدالرزاق م، ۱۰۷۱ ، **مبدء و معاد ملاصدرارا** بخط خود نوشته و با نسخهٔ استاد مقابله نموده است و بنظر استاد رسانیده ، در حواشی این‌کتاب‌مهر صدرالدین شیرازی دیده میشود . این‌کتاب را صاحب‌شوارق خدمت استاد قرائت نموده‌است . این‌نسخه در کتابخانه حضرت استاد محقق **حاج میرزا محمد حسین طباطبائی تبریزی** مدظله استاد حقیراست فیاض در احاطهٔ باقوال متکلمان کم نظیراست .

نیل بسلوك باطن میباشد .

در جای دیگر از گوهر مراد گوید: «آدمی‌را بخدای تعالی دو راه است، یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن ، راه باطن‌راهی‌است که ازاو بخدا توان رسید ، راه ظاهر راهی‌است که باو خدای را توان دانست از دانستن راه بسیاراست تارسیدن طی طریق باطن صعوبت دارد ولی راه‌ظاهر که راه استدلال باشد برای همهٔ عقلا مقدوراست»[1] .

ملاعبدالرزاق در مسألهٔ اصالت وجود نیز در جلد اول شوارق ایماءً قائل به اصالت وجود و در جلد ثانی قائل باصالت‌وجود و وحدت حقیقت آن شده‌است و قائلان باصالت ماهیت را از منکران امر بدیهی دانسته‌است .

شوارق در دوجلد شرح بر تجرید است که‌تاقسمتی ازالهیات تجرید را شرح کرده‌است و این‌شرح ناتمام‌است . حاشیه بر حواشی خفری برتجرید و گوهرمراد و سرمایهٔ ایمان از تألیفات اوست. درمبحث‌علم حق تصریح کرده‌است که نیت دارم رساله‌یی دراصالت وجود تألیف کنم و ازجمیع شبهات منکران اصالت وجود جواب بدهم .

ملاعبدالرزاق شواهد ربوبیه ومبدء و معاد ملاصدرا و شرح حکمت اشراق‌را تدریس مینموده‌است و بطور تحقیق درفلسفه و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه وارد بلکه از راسخان بوده‌است ولی کتب‌خودرا بسبك مشاء و اهل نظر تألیف‌کرده است .

ملاعبدالرزاق لاهیجی بعداز استاد حدود بیست و یك سال زنده بوده‌است .

۱ـ گوهرمراد چاپ گ ط ص۹۶ـ۱۰۸ .

قاضی‌سعید قمی از شاگردان ملاعبدالرزاق‌است [1] .

ملاعبدالرزاق در فلسفه و مباحث نظری ازفیض قوی‌تر است و میتوان گفت که

۱ـ جلد دوم شوارق مبحث علم حق چاپ ـ گی ط ص۲۸٤ .

قاضی‌سعید نزد فیض و فیاض و **ملارجبعلی** هرسه درس خوانده‌است و از هرسه باحترام نام‌میبرد، در تصوف شاگرد فیض‌است . **حکمةالاشراق سهروردی** را نزد **لاهیجی «فیاض»** قرائت کرده‌است و در حکمت مشاء از تلامیذ ملارجبعلی‌است با این‌وصف برخی‌وفات فیاض‌را سال ۱۰۵۱ و سال ۱۰٦۱ دانسته‌اند و نیز تصریح‌کرده‌اند که قاضی‌سعید قبل‌از سن کهولت‌چهره بنقاب خاك کشیده‌است در موقع رحلت ازاین نشأه حدود پنجاه‌سال داشته‌است .

قاضی‌سعید در مسفورات خود بیشتر مباحث ذوقی را عنوان نموده و در مواردی‌که متعرض مبانی دقیق نظری صرف‌شده‌است ازتقریر مبانی معلوم می‌شود که دراین‌قبیل‌ازمباحث چندان راسخ و متضلع نمیباشد در مباحث عرفانی هرچند مستعد و متذوق‌است ولی زیاد پخته نیست .

قاضی در شرح اربعین در شرح حدیث عمران‌صابی علم ذاتی را انکار نموده و در صور مرتسمه‌یی که مشاء در مقام تصحیح علم تفصیلی حق قائلند اشکالات شیخ‌اشراق را وارد دانسته‌است در حالتی که میرداماد و ملاصدرا وجوه اشتباهات شیخ اشراق راتقریر نموده‌اند .

درمقام انتصار از خواجه وشیخ‌اشراق (دربیان‌ورود اشکالات بر شیخ رئیس) در شرح اربعین گوید:

«لایخفی علی‌البارع فی‌الحکمةالمتعالیة ان هذه‌الایرادات لا محیص عنها و ان کل من تکلف لدفعها فقد شهد علی نفسه بالخروج عن‌طورالحکمة بل عن حدالانسانیة وایضاً الرجل اعظم قدراً من انه بعد ما شرط علی نفسه عدم‌التصدی لخلل مافی‌الکتاب اذا تعرض‌لمفسدة فیه ان یتصدی بجوابه من راس مال فضیلته فهم ما فی‌شرح اشاراته و تکاته ...» .

شرح توحید قاضی چاپ ط ۱۳۵۵ ص۳۵۳ تا ۳۵۵ .

درجای خود ثابت‌شده‌است بلکه جزء مسائل بدیهیه و یا شبه بدیهی‌است که در مجرد و بسیط صرف نیام «فیه» و «عنه» یك حکم دارد . روی این‌میزان‌لازم نمی‌آید یك‌شیء واحد هم فاعل و هم قابل باشد و تصدیق این معنی ملازم با خروج از حد انسانی نمی‌باشد گفتن این‌قبیل هفوات و ترهات نسبت بصدر‌ـ المحققین از یکنفر عارف روا نمیباشد .

قاضی سپس خود پرداخته‌است ببیان اشکالاتی که بصور مرتسمه وارداست و گفته‌است :

«ومنها ما سنح بالبال و هو ان هذه‌الصور الموجودة اما ان توجد دفعة .....»

آنچه ببال این عارف خطور کرده‌است عین عباراتی‌است که ملاصدرا در مبدء و معاد و شرح هدایه واسفار بیان‌کرده‌است عین عبارات ملاصدرا بعنوان‌الهام ربانی بیان نموده‌است شرح اربعین ط ص۳۵۵ تا ۳۵۷ جمیع تحقیقات قاضی در علم حق مأخوذ ازطریقه‌ٔ صدرالدین قده است .

او اهل تحقیق و تدقیق‌است و فیض همان‌کلمات ملاصدرا را تقریر کرده‌است . ولی فیض درحکمت ذوقی و تصوف بر ملا عبدالرزاق ترجیح‌دارد و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف‌است و مــلا عبدالرزاق شاید اصلاً در علــوم نقلی و مباحث تحقیقی فقه و حدیث و رجال واردنبوده‌است ویا اطلاعات وسیعی ازاین‌علوم نداشته‌است [1] .

***

شیخ‌حسین تنکابنی یکی‌دیگر از تلامید ملاصدراست کــه در افکار فلسفی مانند فیض تابع مشرب استاد خود میباشدولی در علمیت بمــقام و مرتبــهٔ فیض و لاهیجی نمیرسد. رساله‌یی دروحدت‌وجودنوشته‌است و رساله‌یی نیز ازاو در حدوث عالم وجود در حواشی مشاعر بطبع رسیده‌است . برهان او بر حدوث همان برهــان میرداماد بر حدوث دهری است که بسبك‌فلسفه ملاصدرا تقریرشده‌است .

***

قاضی‌سعید قمّی متوفای ۱۱۰۳ یا ۱۱۰٤ از دانشمندان و مدرسان فلسفه و تصوف در عصر خود میباشد . قاضی‌سعید باآنکه در تصوف شخصی وارد و قریحهٔ او بالذات متمایل‌بتصوف‌است ولی معذلك‌در دقایق مباحث علمی پابند به‌افکار مــلا رجبعلی‌است و مثل‌اینکه زیاد بقواعد و قوانین و اصولی‌که ملاصدرا مقرر کــرده پابند نبوده‌است ازطرز تحریر و تألیف اومعلوم میشود چندان واردبافکار ملاصدرا نبوده‌است باآنکــه روی مشرب تصوّف باید بغیر ملاصدرا نگرود .

۱ــ **فیض** در علوم نقلی از تلامید **سید ماجد بحرانی**است .

قاضی‌سعید نسبت بمبانی و مباحث فلسفی چندان تضلّع نـدارد[1] و بمباحث ذوقی بیشتر تمایل دارد و مباحث عرفانی‌را بطرح مخصوصی با اخـبار و احادیث تطبیق نموده‌است ولی در تصوّف آنطوری‌که باید، پختـه نیست. و در افکار او موارد اشتباه زیاد میتوان نشان داد باآنکه درذق و استعداد کم‌نظیر است، بعضی از کلمات عجیب و غریب ازاو سر زده‌است .

قاضی در عرفانیات شاگرد مرحوم فیض‌است ، فیض خود نیز دراین علم چندان تضلّع ندارد و در مقام بیان مبانی عرفانی‌همان کلمات محیی‌الدین و اتبـاع اورا بدون‌تصرف تقریر می‌کند .

از ملاصدرا اثری در دست حقیراست که معلوم نیست خودش نوشته‌است و یا یکی‌از تلامیذ او بیانات استاد را تقریرکرده‌است . عین این افادات در علم‌الیقین فیض موجوداست .

❂✶❂

۱ـ قاضی سعید کتب نفیس و تحقیقی زیاد دارد مانند**شرح اربعین** ، **شرح بر توحید صدوق** واسرارالصلوة او درجمیع کتب خود اهم از شروح و تعلیقات تمایل‌کلی بتصوف دارد و در تقریر مبانی تصوف و تطبیق آن با قواعد دینی دارای ذوق و قریحه' خاصی‌است .

بیان کیفیت رشدافکار ملاصدرا درحوزهٔ تعلیماتی اصفهان و نفوذآن ازحوزهٔ پهناور اصفهان بسایر بلاد

در زمان و عصر آقاحسین خوانساری و ملا رجبعلی و ملاعبدالرزاق و فیض کاشانی افکار و آراء ملاصدرا آنطوریکه‌باید مورد توجه نبوده‌است. در حوزه‌های تعلیماتی همان افکار شیخ و اتباع او بیشتر رواج داشته‌است، درس تصوّف هم رنگ‌وبوئی نداشته ، ولی ملاصـدرا در همین‌اعصار و عصرخود مورد توجه بوده وازاو بصدر اعاظم‌الحکما و صدرالمحققین‌وصدرالمتألهین تعبیر می‌کرده‌اند .

حواشی و تعلیقات او بر شفا و شرح‌او بر هدایه و تعلیقات او برحکمة‌الاشراق قهراً دانشمندان متمایل بمشا و اشراق را بملاصدرا متوجه مینموده‌است و چون به تصوف‌تمایل زیاد داشته، بدیهی‌است که طالبان تصوف برای افکار او احترام قائل شدند و ازطرفی شاگردان او کتب استاد را تدریس مینمودند . این معانی سبب‌شد که بتدریج کتب ملاصدرا کتب درسی فلسفه در حوزه‌ها بشود .

نظر بآنکه افکار ملاصدرا و عقاید فلسفی او از جهاتی ترجیح بر افکار سایر فلاسفهٔ اسلامی دارد و جهات مرغّبه در افکارش بسیاراست و در بسیاری ازمسائل فلسفی از مشاء دفاع کرده‌است . حواشی اوبرشفا بهترین‌راهنما برای‌محصل‌میباشد.

بدیهی‌است طالبان فلسفهٔ مشّاء رغبتی بمطالعهٔ افکار او پیداکردند . ازطرفی کثیری‌از قواعد فلسفی اشراق را که مشاءوطرفداران‌شیخ مردودشناخته‌اند ملاصدرا

۱ـ آقاحسین خوانساری رساله‌یی در حدوث و رساله‌یی بنام جذرالاصم تالیف نموده‌است .

با سبك برهان بطریق شیخ استوار نمود وچون درتصوف و افکار عرفا زیاد متأثر شده‌است طالبان حکمت ذوقی و تصوف ازمطالعهٔ کتب او مستفید بلکه شائق به مطالعه و فراگرفتن افکار او گردیدند .

استحکام و استواری کلمات و عمق‌مبانی و مطالب او و کثرت تحقیقات و بی نظری در انظار علمیه و عدم تعصب نسبت‌بمسالك متعدد همهٔ این‌ها دست بدست‌هم داده ، بتدریج بلکه در مدت کمی افکار وعقاید ملاصدرا موردتوجه عجیبی واقع شد و کم‌کم کار بجائی رسید که طلاب فلسفه ، حکمت مشئاء واشراق وعلم تصوف را برای‌آنکه بافکار ملاصدرا پی ببرنــدقرائت می‌کردند . شفا و اشارات و حکمت اشراق در مدارس اسلامی در رتبهٔ بعدازکتب تحقیقی‌ملاصدرا مانندا‌سفار وشواهد ومبدء و معاد قرارگرفت تاآنکه در دورهٔ‌آخوندنوری و تلامیذ او مانند ملا محمد جعفر لنگرودی و ملااسماعیل اصفهانی وملامصطفی قمشه‌یی و آقامیرزا محمدرضا اصفهانی و آقامیرزا حسن نوری و آقاسیدرضی لاریجانی، کتب اساسی درسی فلسفه همان کتب آخوند ملاصدرا بوده‌است [۱] .

***

۱ـ صاحبان جمیع مسالك متعدد برای رسیدن بواقع‌و نیل بحقیقت قدم برداشته‌اند **وللناس فی ما یعشقون مذاهب** سالك هر طریقه‌یی حق‌را در مسلك خود جستوجو مینماید ملاصدرا تجلیات خاصه حق‌را محدود نمیداند با چشم حق‌بین و قلب نورانی خود درجمیع مذاهب سیر نموده و حق را بوجه من‌الوجوه محصور در فکر معینی نمی‌داند و حق را بنحواطلاق‌طلب مینماید و در نتیجه این‌سیر اطلاقی فلسفه‌یی معجون از مشارب مختلف بوجودآورده‌است .

دانشمندان طبقهٔ بعداز ملاعبدالرزاق و فیض و تنکابنی و ملا رجبعلی قدس‌الله اسرارهم

دربین حکماء و دانشمندان بعداز ملاصدرا عده‌یی را میتوان نشان داد که در افکار و انظار فلسفی خصوصاً در حکمت‌متعالیهٔ ملاصدرا راسخ و محقق و شاخص بوده‌اند ومنشأ خدمات ارزنده‌یی شده‌اندوانظار علمی آخوند را بحداعلی ترویج نموده‌اند .

دربین محققان بعداز ملاصدرا ، از همه بیشتر آخوند ملاعلی نوری م۱۲٤٦ منشأ اثر بوده‌است .

این مرد زنده‌کنندهٔ طریقهٔ آخوند است چون قریب به صدسال عمرکرده‌است و تقریباً ۷۰ سال کتب ملاصدرا را در شهراصفهان تدریس نموده‌است و این توفیق خود بندرت در رجال علمی اتفاق میافتد .

آخوند نوری مردی زیرك و واقف باوضاع و احوال و مانند برخی از علما از سادگی خود، دیگران را در تعب نمی‌انداخته‌است . برای‌او همهٔ طبقات احترم خاصی قائل بودند . در زهد و تقوی مسلم‌عندالکل و در علمیت منکر نداشته‌است.

بااین‌خصوصیات توانست بدون‌وقفه علناً و آشکارا هفتادسال فلسفهٔ الهی‌را تدریس کند و معذلك مورد عنایت واحترام فقها و مجتهدان عصر خود باشد . ملا

۱ـ آخوند نوری در فلسفه از تلامید آقامحمد بیدآبادی م۱۱۹۸ است .

علی با فقیه بزرگوار و مجتهد بارع سیدمحمدباقر حجةالاسلام و فقیه اصولی متورع حاج محمدابراهیم کلباسی معاصر بوده و بسید علاقهٔ زیادی داشته و بنماز جماعت او حاضر میشده‌است .

ملاعلی در تقریر مبانی ملاصدرا بسیار ماهر بوده و بطور تحقیق بیش‌از ملا صدرا شاگرد تربیت نموده و بعضی ازشاگردان او محقق‌تر ازشاگردان ملاصدرا میباشند و خود اورا نیز برخی از ابناء تحقیق در مبانی ملاصدرا قرین ملاصدرا و برخی اورا ترجیح میدهند .

سید رضی لاریجانی وملاعبدالله زنوزی و ملامصطفی قمشه‌یی و آقامحمدرضا قمشه‌یی و آقامیرزا محمدحسن چینی وملامحمدجعفر لنگرودی و میرزا حسن نوری و آخوند ملامحمداسماعیل درب‌کوشکی‌اصفهانی و آخوند ملاآقای قزوینی و میرزا عبدالجواد حکیم و ده‌ها نفر دیگراز دانشمندان و اهل معرفت و حکمت شاگردان ومستفیدان از محضر او بوده‌اندکه در اطراف بلاد ایران پراکنده شدند و برخی ازآنها در مراکز علمی منشأ خیرات‌وبرکات گردیدند و باشاعهٔ علوم عقلی و معارف یقینی پرداختند .

فرصتی باید بدست آورد و شرح حال و ترجمهٔ احوال و آراء آنهارا مبسوطاً درکتابی مستقل نوشت تا کسانیکه بعداز ما خواستند باحوال و آثار حکما وعرفای دورهٔ صفویه تا قرن حاضر مراجعه نمایند مثل ما دچار تحیّر نشوند . اساتید بزرگ طهران در دورهٔ قاجار همه پرورش‌یافتهٔ حوزهٔ نوری بوده‌اند در بین شاگردان آخوند ، آقا سید رضی در عرفان بزرگترین استاد عصر خود بود . سید رضی مازندرانی اگرچه در حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است و شاید در مسائل

نظری و فلسفهٔ بحثی بمرتبهٔ آخوندنوری نرسد ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و احاطهٔ بکلمات اهل عرفان بر آخوندنوری ترجیح دارد بلکه فاصلهٔ این دو دراین قسمت زیاداست و همانطوری که آخوندنوری در حکمت متعالیه کم‌نظیراست[1] آقاسیدرضی مازندرانی در تصوف وعرفان‌در بین متأخران بی‌نظیر و درتسلط بافکار محیی‌الدین در مرتبه و مقام بعدازشارحان کلمات محیی‌الدین و عارفان قرن هفتم و هشتم قرار دارد . این سیدرضی استادعارف نامدار و حکیم بزرگوار آقامیرزا محمدرضا قمشه‌یی م۱۳۰۶ هـ ق قده ، می‌باشد . آقاسیدرضی گویا در عرفانیات شاگرد آخوند ملا محمدجعفر آباده‌یی [2] عارف و حکیم معاصر آخوند نوریست که شرح‌حال و اطلاع روشنی از او در دست‌نداریم .

این سیدرضی همان شخصی‌است که‌حاج‌محمدابراهیم کلباسی اورا تکفیرنمود نوع‌این‌تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر اعمال مکفران را حمل‌بر صحت کنیم باید بگوییم حکم آنها بتکفیر ناشی از عدم ورود بمبانی عقلی وعرفانی بوده لهذا کسانی که در علوم منقول و معقول ماهر بودند کمتر اشخاص را تکفیر کرده‌اند نوعاً کسانی که تکفیر میشدنداهل‌صلاح و سداد و ورع وتقوی وفضیلت بوده‌اند . همین سیدرضی از متقین بنام‌عصرخود بود . اغلب ایام سال را روزه می

۱ــ **آقاسید رضی لاریجانی** اگرچه مدتی درحلقهٔ مستفیدان حوزهٔ گرم **نوری** و جزء تلامیذ او در سلك ارادتمندان آن حکیم بتعلیم معارف الهیه پرداخت ولی‌دراین‌اواخر خود در عرفانیات بر جمیع اساتید عصر خود ترجیح داشت .

۲ــ در رشتهٔ تصوف بر طبق آثار موجود همین‌اندازه اطلاع داریم که **آقامیرزا هاشم رشتی** مدرس عرفان از تلامید **آقامحمدرضا قمشه‌یی** و آقامحمدرضا شاگرد **آقاسیدرضی مازندرانی** و آقاسیدرضی از تلامیذ **ملامحمدجعفر آباده‌یی**است وبیش‌ازاین اطلاع نداریم‌شاید بالفحص بیشتری بتوانیم اساتید تصوف وعرفان را تا زمان ملاصدرا معرفی نمائیم .

گرفت در شب‌زنده‌داری و عبادات و ریاضیات شرعی ومواظبت بر طاعات وزهد و ورع و عمل و تعبد بظواهر شرع، داستانهای عجیب‌وغریب ازاو نقل کرده‌اند.

معروف‌است باقامحمدرضای قمشه‌یی شاگرد اعظم خود گفته‌بود در درس توحید و معارف الهی باید با وضو حاضرشوی ، فهم حقایق علم توحید با ملازمت برعبادت خالص حق برای انسان میسر می‌شود .

و همچنین مولانا محمد صادق الاُردستانی که در زهد و ورع و تقوی سرگذشتی حیرت‌انگیز دارد ، تکفیر شد و اورا به انواع بلیهٔ جانفرسا مبتلا نمودند . غرور و خود خواهی زیاده از حد منشأ این کارها میشده است و برخلاف موازین عقل و شرع مردم متقی را تکفیر میکردند و سلیقهٔ شخصی خودرا معیار واقع میدانستند و خانمان‌اشخاص را برباد میدادند و آنانرا در انظار مردم خفیف جلوه میدادند . گاهی‌هم اشخاصی تکفیر میشدند که برخلاف افکار عوام و ذوق وسلیقهٔ مشهور کلامی‌نمی‌گفتند مانندانیکه بتحریك یکی از مدرسین نجف که میخواست درآینده بلامعارض باشد حاج‌میرزا حبیب‌الله رشتی، آقاشیخ‌هادی طهرانی مدرس معروف‌را که‌جماعتی از مجتهدین و مراجع تقلید عصر بعد ازشاگردان او بودند تکفیرکرد و برحیثیات این مرد بزرگ لطمهٔ عظیمی وارد آمد .

باری، شاه سلطانحسین ملامحمدصادق‌را مورد غضب خود قرار میدهد . برخی ازهوشمندان ابتلای شاه سلطان‌حسین رابه‌تجاوز مهاجمان افغان ناشی‌از اهانت به مقام منیع این روحانی عالیقدر میدانند:

تا دل مرد خدا نامد بدرد هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

سیدرضی از اصفهان به نجف‌آباد تبعید شد . این سید متأله محقق مجبور شد ازبرای نجات جان خود تظاهر بجنون‌کنـد .

گویند طبیب معروفی که در باطن ازمریدان سید بود، شهادت داد که من مدتها سیدرا معالجهٔ جنون مینمودم .

با این تدابیر این عارف ربانی نجات پیدا میکند و جان بسلامت میبرد و بـه سرنوشت شیخ اشراق و عین‌القضاة همدانی مبتلا نمیگردد .

درچنین‌دوران آخوند نوری آنهمه شاگرد در فلسفه‌تربیت نمود .

معروف‌است: مرحوم سید حجة‌الاسلام شفاعت ازآقاسیدرضی نمود تا ازنجف آباد باصفهان مراجعت کرد و بکارتدریس‌خود ادامه داد .

نظیر این کاررا مجلسی دوم نسبت بمولی محمدصادق‌اردستانی انجام‌داد بـا این‌فرق‌که درهنگام‌تبعیدمرحوم اردستانی‌وخانواده‌اش، طفل صغیراردستانی‌ازشدت سرما تلف میشود. شرح تبعید این‌روحانی‌جلیل‌القدر و مصیبتی که از ناحیـهٔ شیخ الاسلامِ زمان، علامهٔ مجلسی و شاه سلطانحسین به‌این‌حکیم الهی وارد شده رقت انگیز و دلخراش‌است «لیس هـذا اول قارورة کسِرَت فی‌الاسلام» .

***

از تلامیذ آخوند نوری آخوند ملاآقای قزوینی م۱۲۸۲، ه ق . ملاآقا بعداز تکمیل‌تحصیل بقزوین مسقط‌الرأس خود مراجعت نمود و مشغول تدریس شد. طلاب علوم عقلی از اطراف و اکناف برای استفادهٔ علمی بمحضرش شتافتند .

این آخوند ملاآقا همان شخصی‌است که در مجلس بحث و مناظره حاج ملا محمدتقی برغانی با شیخ احمـد احسائی‌مؤسس طریقهٔ شیخیه و منشأ پیـدایش

فتنه‌های متعدد پی‌درپی در شهر قزوین شیخ‌احمد احسائی را در مناظره محکوم نمود یکی از علل مخالفت اتباع احسائی با ملاصدرا همین‌قضیه میباشد . شیخ‌احمد شروح وتعلیقاتی بربرخی ازآثار ملاصدرا بعنوان رد و مناقشه و انتقاد نوشته است و مبانی اورا بخیال خود رد نموده‌است . حقیر بدقت آثار اورا چندین بار مکرر بدقت مطالعه کرده‌است و بجرأت‌مدعی‌است که شیخ احمد برای نمونه یك قاعده از قواعد فلسفه و عرفان را درك‌ننموده‌است و من‌حیث لایشعر در جمیع مبانی فلسفی قلم‌فرسائی نموده‌است. نعوذبالله من‌الغوایة واستعیذ به من متابعةالنفس والهوی[1] .

آخوند ملااسمعیل درب‌کوشکی نیز درمجلس‌مناظره‌یی که دراصفهان تشکیل شد با شیخ‌احمد مباحثهٔ طولانی نمود وشیخ‌احمد را در جدل علمی منکوب نمود روی‌همین‌مناظره[2] مفصل و مجاب شدن‌احسائی حاج‌ملاهادی‌سبزواری نوشته‌است «علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد ولی در زهد بی‌نظیر بود» وگرنه احسائی در علوم نقلی ازاکابرعصرخود بود و آثاری ازاو در نقلیات در دست‌است که حاکی‌از تسلط و تبحر اومیباشد ولی در علم فلسفه بسیار راجل و کم‌مایه و ناوارد بوده‌است . مطالب‌مضحك‌وبی‌اساس که مبتنی بر هیچ‌اصلی نیست درآثار او فراوان‌است .

بعداز بحث و جدل علمی ملاآقا با شیخ درمحضر ملا محمدتقی برغانی ومجاب شدن شیخ، برغانی شیخ را تکفیر نمود و چون ملامحمدتقی در علمیت و صلاح و سداد مورد تصدیق فقهای عصر خود بوددراین‌حکم علمای عراق و ایران از ملا محمدتقی تبعیت نمودند ، شیخ‌احمدناچاربوطن خود احساء و قطیف بقصد زیارت

مکه مراجعت نمود اگرچه بواسطه این‌کاربرغانی جان خودرا ازدست داد و اتباع و مریدان تبعهٔ شیخ احمد بتحریك شخصی‌بنام حسن‌بابی اورا در محراب عبادت بین الطلوعین در حال سجده با وضعی فجیع‌بقتل رسانیدند. هوا و هوس این آخوند پرگوی عرب عدهٔ زیادی را گمراه وجماعتی را بدیار عدم فرستاد و دنبالهٔ فتنهٔ آن هنوز هم درصحنهٔ جهان جریان دارد.

همهٔ تحقیقات احسائی را میتوان در دو سطر خلاصه‌نمود ، خلاصه‌یی بی‌معنی که خود آنمرحوم شاید ازآن سر درنیآورد و فقط دست‌خوش الفاظ با رعدو برق شده‌بود :

«پیغمبر در معراج از کرهٔ خاك که گذشت عنصر خاکی را رها نمود و ازکرهٔ آتش که‌گذشت عنصر ناری را بجای گذاشت و از کرهٔ هوا که مرور نمود عنصر هوائی را باهلش سپرد...» .

خیال می‌کرد اجزاء مرکب اگر منحل‌شود مرکب باقی میماند و یا عناصریکه مزاج ازآن ترکیب میشود ترکیب وانحلال‌آن امر اختیاری‌است و نظیر کفش وکلاه میباشد که انسان از خود دور کند. ترکیب بدن و نفس ترکیب طبیعی ناشی‌از سیر استکمالی ماده و عناصر اولیه‌است واز این استکمالات نفس موجود میشود و بمقامات اصلی خود واصل می‌گردد . احسائی در آثار خود مکرر ذکر کرده‌است :

«در معاد انسان با جسم هورقلیائی محشور میشود....» . از این‌قبیل هفوات که واقعاً ارزش نداشت که منشأ گمراهی هزاران نفوس وعلت فنای صدها خانواده‌گردد همان رطب‌ویابس‌های شیخ احمد و شاگرد او سیدکاظم رشتی ، منجر به‌ظهور و پیدایش بابیه وبهائیه شد، طلوع شیخ‌احمد در زمانی اتفاق‌افتاد که مملکت

عزیز ما وضع خوبی نداشت . مردم بلکه زمامداران آن در بی‌خبری از اوضاع دنیا بسرمیبردند و بدیهی‌است که بیگانگان درآن‌زمان باین‌قبیل ازسرو صداها که‌موجب تفرقه در عقاید وافکار مردم میشود ونفاق‌وآشفتگی اوضاع بوجود میآورد اهمیت میدادند و باین قبیل ازفتنه‌ها که آتش‌خان‌ومان سوز آن چه‌بسا مملکتی را دچار اضطراب نموده وحتی موجب سقوط کشوری گردد، دامن میزدند و این‌قبیل ازمسالك را توسط ایادی خود تأیید و تقویت می‌نمودند .

بعداز شیخ‌احمد حوزهٔ تدریس اورا سیدکاظم رشتی که برخلاف شیخ احمد در علمیت بسیار ضعیف بود اداره نمود ، ثمرهٔ پرنتیجهٔ حوزهٔ سید کاظم سید علی‌محمد و یا میرزا علی‌محمد باب پسرِ میرزا رضای بزاز بود که بتحریك اجانب منشأ آن‌همه فتنه و فساد شد ...[1]

همهٔ این‌امور نتیجهٔ بی‌نظمی و بی‌ترتیبی‌است که در حوزه‌های روحانیت رسوخ‌کرد و منجر بهرج‌ومرج گردید .

اگر نظم و ترتیب صحیحی درکاربود امثال احسائی جرأت نمیکردند مؤسّس طریقه‌یی‌شوند و در مقابلِ علمای بزرگی‌نظیر صاحب‌جواهر و شیخ‌کبیر کاشف‌ـ الغطاء قد علَم‌کنند ومردم را اغواء نمایند

**

۱ـ اغلب مردم از طرفداری جدی استعمارگران از مسالکی که دراقلیت واقع‌شده‌اند غفلت دارند . عناصر معلوم‌الحال و مشکوك‌الحال وطن سالیان دراز رابطو احیاناً وسیله اغراض شوم بیگانگان و بوجودآوردن اختلافات بین مسلمانان قرار گرفته‌اند . دراین‌عصربااینکه جمیع وسائل بیداری مسلمین موجوداست‌مع ذلك جماعت زیادی از عوام‌الناس و غیرآشنا بمعارف‌اسلامی بنام شیخ و قطب و مرشد باضلال و یااستثمار مردم ساده‌لوح اشتغال دارند . هیچ‌طریقه‌یی مانندتصوف وسیلهٔ اعمال مفاسد واقع نشده‌است .

چنانکه بعد خواهیم گفت آقاعلی مدرس (که بعقیده‌ٔ حقیر در فلسفه‌ٔ ملاصدرا وتحقیق در مبانی حکمت متعالیه در بین‌متأخران نظیر ندارد و آثار و مؤلفات او عمیق‌تر و تحقیقی‌تر از مؤلفات جمیع فلاسفه‌ٔ اتباع ملاصدراست) مدتها در قزوین از آخوند ملاآقا استفاده کرده‌است و ازاو بعظمت اسم میبرد وبشاگردی او افتخار میورزد .

***

آخوند ملا عبدالله زنوزی م، ۱۲۵۷ بامر استاد از برای تدریس در مدرسه‌ٔ خان مروی که در زمان فتحعلی‌شاه ساخته شد به طهران مسافرت نمود و شروع به تدریس کتب علمی و فلسفی نمود ، ملا عبدالله در فلسفه از شارحان کلمات ملاصدرا واز پیروان مکتب اوست . چند حاشیه‌برمواضع مختلف اسفار و چند موضع از شوارق از او دیده شده‌است . دوکتاب تحقیقی درعلم الهی بروش‌ملاصدرا بفارسی نوشته‌است که نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه‌های مهم طهران موجوداست . یکی انوار جلیه و دیگر لمعات الهیّه است‌این دوکتاب دارای عباراتی روان و سلیس است برخلاف نوشته‌های فارسی آقاعلی‌که بسیار معقداست .

آقا علی حکیم در کتاب بدایع‌الحکم از این دورساله مطالبی تحقیقی نقل‌نموده است و از پدر خود بوالد علامه تعبیر می‌نماید .

آخوند ملاعبدالله [1] مدتی درکربلای معلی بدرس آقاسیدعلی صاحب‌ریاض و

۱ــ آخوند ملاعبدالله در آذربایجان مسقط‌الراس خودمدتها درادبیات‌عرب کارمیکند بنحوی که بملاعبدالله نحوی مشهور میشود خلاصه‌ٔ کلام‌آنکه ملاعبدالله یکی‌از دانشمندان جامع و برازنده‌ٔ دوره‌ٔ قاجار بشمار میرود . از حیث اخلاق و روحیات و آداب و سنن ازنوادر دهر خود بوده‌است . دراصفهان بدرس حجة‌الاسلام نیز حاضر شده‌است .

سیدابراهیم قزوینی صاحب‌ضوابط‌الاصول‌رفته‌است و مدتی در قم بحوزهٔ میرزای قمی صاحب قوانین‌الأصول در اصول وغنائم در فقه حاضر میشد و سپس باصفهان مسافرت نموده متمحض در فلسفه شده و دراین‌رشته یکی ازمحققان حوزهٔ تدرس آخوند نوری بشمار میرود .

***

ملا اسماعیل اصفهانی م، ۱۲۸۱ هـ ق یکی از دانشمندان و شاگردان بنام بلکه از جهاتی بهترین شاگرد آخوند نوری بوده و حوزهٔ تدریس آخوند را در حیات استاد اداره میکرده‌است. دراین‌اواخر که آخوند ازکثرت سن دچار ضعف وناتوانی شدید شده‌بود شاگردان حوزهٔ فلسفه والهیات اصفهان برای استفادهٔ کامل بدرس ملا اسماعیل حاضر میشدند . ملااسماعیل‌بعداز فراغت از تدریس با شاگردان خود بدرس آخوند نوری میرفته‌اند .

حاج ملاهادی سبزواری و آخوند ملاآقای قزوینی م، حدود ۱۲۸٦ هـ ق . از این‌دسته بوده‌اند . بااین فرق که آخوندملاآقا بیشتر بحوزهٔ تدریس آخوندنوری حاضر شده‌است . بعقیدهٔ حقیر آخوند ملاآقا، خود ازحیث احاطه بمبانی ملاصدرا و تضلع در حکمت الهی در رتبهٔ آخوند نوری و ملااسماعیل اصفهانی‌است .

نگارنده اسفاری خطی دیده‌ام که یکی از تلامیذ ملاآقا بعضی از تقریرات استادرا بعنوان «من‌افادات استاذناالمولی‌آقا قزوینی» در حاشیه ضبط کرده‌است . آنچه دراین حواشی دیدم مطالب تحقیقی‌ودرخور استفاده و حاکی از نهایت تسلط ملاآقا بر اسفار بود [1] .

۱ـ این‌نسخه از اسفار در کتابخانهٔ آقای حاج شیخ عباس طهرانی ساکن قم موجوداست .

ملا اسماعیل حواشی بر شوارق دارد که عین عبارات آخوند را در مقام‌تحقیق مطالب ذکر کرده‌است . وی رساله‌یی که‌درجواب شیخ احمد احسائی تألیف کرده است بسیار عالمانه و تحقیقی‌است اگـر شحص وارد در فلسفه آن رساله‌را ملاحظه کند خواهددید که ملااسماعیل نظیر ملاصدرا مبانی فلسفی را برشتهٔ تحـریر در میآورد و شاید نتوان فرقی قائل شد [۱] .

حاج ملاهادی م، ۱۲۸۸ ﻫ ق سبزواری . صاحب حاشیه براین کتاب وآخوند ملاآقای قزوینی از شاگردان همین ملا اسماعیل میباشند [۲] .

＊ ＊ ＊ ＊

↙
عباس طهرانی ساکن قم موجوداست . یکی‌از شاگردان‌بزرگ آخوند ملاآقا مرحوم آخونـد ملایوسف حکمی قزوینی بود که از مدرسان حکمت الهی بشمارمیرفت.

۱ــ این رساله همان رد بر هفوات احسائی‌است بـرعرشیهٔ آخوند ملاصدرا . رسالهٔ ملااسماعیل کـه در حواشی عرشیه و اسرارالآیات چاپ شده‌است بـرخلاف توهم اغلب اهل علم ناتمـام‌است و فقط بـر قسمتهای اول کتاب‌است .

۱ــ آخوند ملاآقای قزوینی بیشتر بدرس آخوندنوری حضور بهمرسانیده‌است . وسایر اساتید آن‌عصر را درك نموده است .

آقامیرزا رفیعای قزوینی جد استاد حقیر آقای‌حاج میرزا ابوالحسن قزوینی یکی از تلامید بزرگ ملااسماعیل‌است .

دانشمندان طبقهٔ بعداز ملاعبدالرزاق و فیض...
دورهٔ مولانا محمد صادق اردستانی و معاصـران او

دانشمندان و مدرسان علم حکمت ومعارف الهیه بعداز تلامذهٔ ملارجبعلی و فیض و فیاض و معاصران آنها ، که مرکزتدرس آنان شهر اصفهان بود عبارتند از : شیخ عنایت‌الله گیلانی و میر سید حسن طالقانی و مولی محمدصادق اردستانی م ــ ۱۱۳٤ ، و چندنفر دیگر از دانشمندان .

شیخ عنایت‌الله مدرس فلسفهٔ مشاء واز تلامیذ میرقوام حکیم و شاگرد مـلا رجبعلی و میر سید حسن طالقانی مدرس‌شرح فصوص محیی‌الـدین و کتب شیخ اشراق بوده و شاید آقاسیدرضی و استاد او ملامحمدجعفر آباده‌ئی از تلامیذ مع ــ الواسطهٔ او بوده‌اند .

میرسیدحسن شاید ازتلامیذ ملاحسن‌لنبانی شارح مثنوی بوده‌است این‌ملاحسن (م . ۱۰۹٤) در فلسفهٔ اشراق ومشاء هردوماهر بوده‌است .

پسر او ملاحسین م. ۱۱۲۹ هـ ق ، از شاگردان مجلسی‌است که بین او وسید علی‌خان شارح صحیفه [1] مناقشاتی موجودبوده‌است. لُنبـان ازمحلات اصفهان‌است ملاحسن اصلاً ازمردم دیلمان لاهیـجان است .

دربین این طبقه شرح‌حال آقامیرزا محمدصادق اردستانی روشن و خصوصیات

۱ــ رجوع شود بمقدمه استاد همایی بر شرح مشاعر ملا صدرا .

زندگی او معلوم‌است. افکار و انظار علمی اردستانی از مطالعهٔ آثاری که ازاو باقی مانده واضحست. میرزا محمدصادق رسالهٔ مختصری بفارسی در جعل نوشته‌است[1] معلوم‌است که وی قائل باصالت وجود و وحدت حقیقت آن می‌باشد، دراین‌رساله کیفیت تقوم حقایق امکانیه بحق‌اول تقریرشده‌است و طریقهٔ او دراین مسأله همان طریقهٔ ملاصدرااست بدون کم و زیاد.

اثر دیگر ملامحمدصادق رسالهٔ حکمتِ صادقیه‌است[2]: این رساله در نفس و قوای مادی و معنوی آن میباشد. از طرزتحریر و سبک‌تقریر مبانی معلوم‌میشود که ملامحمدصادق در حکمتِ ذوقیه وارد وبلکه متمایل باین‌حکمت میباشد.

ملامحمدصادق اردستانی قوای غیبیِ نفس را برخلاف مشاء مجرد میداند در این‌مسأله از کلمات ملاصدرا متأثر شده‌است ولی دراین مشرب پخته و محقق نیست درنحوهٔ پیدایش روح نه مبنای ملاصدرارا قبول‌دارد ونه ممشای قائلان به‌روحانی بودن نفس بحسب ذات و روحانیت آن به‌حسب بقاء را درحالتی که نفس باید یا روحانیةالبقاء والحدوث باشد و یاجسمانی‌الحدوث وروحانیّةالبقاء. لأنّ‌الحصر فی المقام عقلیٌ ولا یتصور شقٌ ثالث.

۱ــ این رساله را یکی از تلامید اردستانی بنام **محمدمهدی‌**بن هدایةالله بن محمد موسوی بعربی ترجمه نموده‌است. اصل و ترجمه در کتابخانهٔ طوس موجوداست.

۲ــ حکمت صادقیه نیز تقریر درس اردستانی‌است. به قلم ملا حمزه گیلانی. حقیر شفائی در کتابخانهٔ حضرت استاد علامه **فخرالحکماء المعاصرین** و **سیدالمجتهدین** سندنا فی‌المعارف‌الالهیه آقای **حاج‌سید ابوالحسن قزوینی** مدظله دیده‌است که از ملاحمزه حواشی برمواضع مختلف آن کتاب نقل شده‌است.

نسخه‌یی از حکمت صادقیه در مکتبهٔ آستان قدس رضوی ع موجوداست. ظاهرا نسخه ناقص باشد. یکی‌از تلامید ملاحمزه، ملامحمدعلی‌بن محمدرضا، براین‌کتاب مقدمه‌یی فاضلانه نوشته‌است.

در حکمت صادقیه مطالب ناتمام زیاد دیده میشود . نگارنده نقد مفصلی براین رساله نوشته‌ام که مستقلاً باید بطبع برسد.

ملاحمزهٔ گیلانی از تلامیذ میرزا محمدصادق‌است که بنابر نوشتهٔ حـزین لاهیجی در اواخر محاصرهٔ اصفهـان بدست افـاغنه یعنی در سال ۱۱۳٤ م فوت کـردهاست .

***

حکما و دانشمندان بعداز طبقهٔ اردستانی : ملاحمزهٔ گیلانی م، ۱۱۳٤ و آقا میرزامحمد الماسی[2] م،۱۱۵٤ وملااسماعیل[3] خواجوئی م، ۱۱ ۳ و ملاعبدالله حکیم می‌باشند .

۱ـ هجوم افاغنه باصفهان از مصیبتها و بلایای فراموش نشدنی است که لطمه‌یی بزرگ بمردم ایـران‌وارد ساخت . کثیری از دانشمندان بزرگ اسلامی دراین‌فتنه متواری شدند و کتب بسـیاری در علوم مختلفـه ازبین رفت . مطالعه تاریخ این واقعه خیلی دلخراش‌است . محمود افغانی بتحریك ملازعفران‌نام افغانی صوفی مرشد «خذله‌الله تعالی» آثار زیادی از معارف اسلامی شیعی‌را ازبین برد .

۲ـ **محمدتقی‌بن میرزا کاظم‌بن میرزا عزیزاللّه‌بن مولی محمدتقی مجلسی** گویا در فلسفه ملاصدرا پخته ووارد بوده‌است و شاید او منشأ ترویج افکار آخوند بوده‌است .

۳ـ **ملااسماعیل خواجوئی** بن محمدرضا ، علاءالدین محمد . مازندرانی م، ۱۱۷۳ هـ ق از مدرسین بزرگ و عالیمقام و از اعاظم علمای امامیه در عصـر خودبوده‌است .

آقاجمال خوانساری رساله‌یی در حدوث عالم وتقریر زمان **موهوم** بنا بر مرام اهل جدل و کلام و رد بر حدوث دهری **میـر داماد** و انتصار از مذاهب اهل‌جدال نوشت . **ملا اسماعیل** سخـان جمال‌المحققین را مردود می‌شناسد و بنحو اعلی و اتم برهان بربطلان قول او اقامه نمود ازاین رسـاله معلوم شود کهمـلا اسماعیل یکی از حکمای بزرگ و محقق عصـر خودبوده‌است . ملااسـماعیل رساله‌یی در رد بر وحـدت وجود نوشته‌است و برخی از اقسـام وحدت وجود راکه مختار جهال صوفیه‌است مـردود دانسـته‌است و احیانا در برخی از موارد خلط مبحث نیز نموده ، مـادرمنتخبات فلسفی و سیرفلسفهٔ اسلامی اززمان میر

←

دورهٔ این‌دانشمندان دورهٔ نُضج فلسفهٔ ملاصدراست میرزا محمد الماسی بیش‌از سایر معاصرین خود به‌فلسفهٔ مـلاصدرا توجه داشته‌است. برخی ازکتب وی را تدریس مینموده‌است . ملااسمعیل خواجوئی نیز ازکسانیست که ازفلسفهٔ آخوند متأثر شده و برخی از کتب او مانند شرح‌هدایه را تدریس مینموده‌است . پیدایش این‌دانشمندان و تمایل آنان بافکار مـلاصدرا زمینه‌را ازبرای ظهور آقامحمد بید آبادی و آخوند نوری فراهم نموده تـاآنکه بتدریج طالبان علوم عقلی متمحّض درافکار ملاصدراشدند بنحوی‌که ازبرای‌طالب فلسفه و معارف، کتب ملاصـدرا را کافی‌ازبرای درکِ حقایق دانسته بلـکه‌فلسفهٔ اورا رسماً بـر افکار و آراء شیخ رئیس و شیخ اشراق و دیگـران ترجیح‌دادنـد .

***

آقامحمد بیدآبادی م، ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ . بزرگترین شاگرد حوزهٔ تدریس ملا عبدالله حکیم م، ۱۱۶۲ هـ ق و ملااسماعیل‌و الماسی م، ۱۱۵۹ است . ملا محراب م، ۱۲۱۷ و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون‌آبادی م، ۱۳۰۲ نیز از تلامیذ فاضل و بارع حوزهٔ تدریس آقامحمد بیدآبادی‌هستند.

←

داماد ومیرفندرسکی تااین‌عصر میزان افکار و مقام ومرتبهٔ علمی این بزرگان را واضح و معلوم نموده‌ایم .

ملاحمزهٔ گیلانی دارای تألیفاتی نیز بوده‌است که ما اطلاع کافی از کمیت و کیفیات آثار او نداریم. نگارنده از ملاحمزه حواشی غیر مطبوع بر شفا دیده‌ام این حواشی بر شفای چاپ طهران نسخهٔ ملکی استاد اعظم آقای حاج‌میرزا ابوالحسن قزوینی ادام‌الله‌حراسته با خطی زیبا نوشته شده‌است حقیر درنظر دارد کتابی در آثار دانشمندان حوزهٔ علمی اصفهان‌از زمان میر داماد تا اواخر قاجاریه تألیف نماید .

آقامحمد، مدرس کتب حکما خصوصاً کتب ملاصدرا بوده‌است . نگارنـده حواشی اورا بر مواضع مختلف اسفار دیده‌ام یکی‌از معاصران آقامحمد که بیشتر به تدریس کتب عرفا می‌پرداخته‌است میرزا محمد علی میرزامظفراست که در سنه۱۱۹۸ چهره بنقاب خاك کشیده‌است . وی شرح‌فصوص و شرح حکمت اشراق را تدریس می‌کرده‌است و ظاهراً تصوف و عرفـان‌ازطریق او به ملامحمد جعفر آباده‌یی وآقا سیدرضی مازندرانی و آقامحمدرضا قمشه‌یی رسیده‌است. او ازشاگردان مع‌الواسطهٔ میرسیدحسن طالقانی و او در عرفان از تلامیذ ملاحسن لنبانی م، ۱۰۹٤ شارح‌مثنوی است . میرسیدحسن و لنبانی هردو شرح‌فصوص را تدریس می‌کرده‌اند .

مرحوم اردستانی خود نیز از مدرسان نامی، هم درتصوف و هم در فلسفه‌است وبتدریس عرفان نیز اشتغال داشته‌است .

* * *

در دوران بعداز میر داماد و میر فندرسکی و ملاصدرا غیـر از کتب تحقیقی فلسفه و حکمت کتب عرفا از قبیل شرح فصوص و تمهیدالقواعد ابن ترکـه و غیر اینها از کتب نیز تدریس میشده‌است .

عده‌یی از اهل دانش گمان کرده‌اند کتب عرفانی ازقبیل تمهیدالقواعد وشرح فصوص و مفتاح و مصباح‌الانس توسط حکما و فلاسفه‌یی که متعرض ترجمهٔ آنان شدیم تدریس میشده‌است مثل‌اینکه آقا محمد بیدآبادی را مأخذ نشر عـرفانیات دانسته‌اند . این احتمال و گمان بکلی‌باطل‌و نادرست است . آقا محمد[1] همان کتب

۱ـ یکی از تلامید بزرگ آقامحمـد مرحوم فقیه‌اعظم و فیلسوف و عارف مکرم حاج ملامهدی نراقی‌است . ←

ملاصدرا را درس میداده‌است و معلومات‌او و آخوند نوری و دیگران در عرفان همان مطالبی‌است که ملاصدرا در کتب‌خود خصوصاً اسفار بیان نموده‌است.

مبدء نشر عرفان کم و بیش همان ملاحسن لنبانی م، ۱۰۹۴ شارح مثنوی و میر سیدحسن طالقانی و میرزامحمدعلی میرزامظفر اصفهانی و ملامحمد جعفر آباده‌یی و آقاسید رضی مازندرانی «لاریجانی» بوده‌اند. دربین این‌دانشمندان آقاسیدرضی مازندرانی در عرفانیات از سایرین محققترو راسخ‌تر بوده‌است آقامحمدرضا شاگرد همین آقاسیدرضی‌است که در زمان اوتدریس عرفان باوج کمال رسید و اگر موانع پیش نمیآمد این علم رونق بیشترپیدامیکرد وشاید دانشمندانی نظیرکاشانی وقیصری بوجود میآمدند. علت عمدهٔ بی‌رونقی این‌رشته از معارف اسلامی خشکی ومخالفتهای بی‌اساس و بی‌ذوقی و کج‌سلیقگی علمای غیروارد در عقلیات است که قرون متمادی در حوزه‌های علمی خاصه و عامه مرسوم و احیاناً مخالفت با عرفان و فلسفه از شئون محسوب میشده‌است و چه‌بسا جزء علل قوام برخی از

→

این حاج‌ملامحمدمهدی در فقه و اصول و فلسفه و ریاضیات و علم اخلاق صاحب تألیفات تحقیقی‌است. آثار فقهی او مورد استفاده محققان از فقهاست. برخی ازآثارش درمعقول وفلسفهٔ الهی نمونهٔاستادی او در فلسفهٔ ملاصدراست و دراین رشته ازمحققان‌وراسخان بشمار میرود. درمباحث وجود تحقیقاتی حقیر از او دیده‌است که معتقداست از راسخان درفلسفه بوده. فرزند نحریر و علامهٔ او **حاج ملااحمد نراقی** در فنون نقلیه از علمای طراز اول عصر خودو در ریاضیات و فلسفه الهی بپایهٔ پدر نمیرسید.

ملااحمد دراستعداد و هوش و جودت ذاتی از نوابغ عصر خود بشمار میرفت و در جامعیت بین مراتب معقول و منقول و علوم ادبی نظیر پدر بزرگوار از نوادر روزگار بود.

حاج ملا مهدی و ملا احمد در ایران مرجعیت دینی و علمی داشتند و درایران دار فانی را وداع‌گفتند ودر نجف اشرف در جوار علی مرتضی ع، در کنار دیوار بیرونی حرم مطهر مدفون شده‌اند.

مناصب بشمار میرفته‌است .

اخیراً تکفیر و تفسیق دانشمندان متخصص‌در عقلیات مبتذل وچه بسا موردطعن قرار گرفت اگرچه جماعت زیادی ازمعتقدین ومؤمنین بقواعد عقلی و عرفانی ازمراجع دینی بوده‌اند و در همین رشته‌ها حوزهٔ‌تدریس داشتند ولی این‌دانشمندان جهات مربوط به تقیه را مراعات مینمودند .

عجب آنکه برخی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان جمعی را تکفیر وجمع دیگری را که قائل بهمان اقوال و عقاید بوده‌اند کاملاً احترام مینمودند مثلاً خواجهٔ طوسی و میر داماد از کسانی هستند که بجمیع مبانی مهمهٔ فلسفه معتقدند و از مروجان و ارکان فنون عقلی میباشندمعذلك مورد تکریم و احترامند بعضی دیگر از علما بواسطهٔ اعتقاد بهمین مبانی تکفیرشده‌اند . این قبیل از تناقضات هم دیده میشود .

همانطوریکه ذکر شد قضیه تکفیر وافراط در مخالفت ائمهٔ حکمت و معرفت و متخصصان در فلسفه و عرفان تقریباً ازبین رفت ولی حوزه‌های گرمی هم که از برای تدریس علوم اسلامی وجود داشت‌بحد قابل‌اعتنائی گرمی و رونق خودرا از دست‌داد لذا زمینهٔ بوجودآمدن متخصص‌ماهر در علوم الهی هم تقریباً ازبین رفت .

* * * *

بیان تاریخ انتقـال حوزهٔ فلسفی و عرفانی از اصفهان بطهران

بعداز آبادی طهران ، دانشمندان ازاطراف و اکناف باین‌شهر هجوم آوردند و کم‌کم طهران مرکز تدریس علوم اسلامی بخصوص علوم الهی گردید .

در زمان حیات آخوند نوری یعنی‌در اواخرعصر آخوند دربارقاجار ازآخوند نوری دعوت نمود که در مدرسهٔ خان مروی تدریس کند. آخوند یکی ازشاگردان برجستهٔ خودرا بنام آخوند ملاعبدالله زنوزی تبریزی بطهران فرستاد آخوند ملا عبدالله فرزند مستعدی داشت که درطهران‌متصدی تدریس بزرگترین حوزهٔ فلسفهو علم اعلی شد. این شخص همان آقاعلی مدرس و حکیم بزرگواری‌است که یکی از بزرگترین مروجان حکمت متعالیهٔ مـلاصدرا بود . ملاعبدالله زنوزی مـدتی در طهران تدریس نمود و در سال ١٢٦٤ ه ق‌از دنیا رحلت کرد .

آقامحمدرضا قمشه‌یی اصفهانی م، ١٣٠٦ هجری قمری نیز از کسانی‌است کـه از اصفهان بطهران آمد و حوزهٔ تدریس گرمی داشت .

آقامحمدرضا از کسانی‌است که با کمال سهولت و نهایت تسلط شفا و اشارات وسایر کتب حکمای مشاء را تدریس می‌نمود و در تدریس کتب شیخ اشراق و صدر المتألهین استاد ماهر و متخصص بود ودرعرفانیات و تدریس شرح فصوص و تمهید القواعد و مصباح‌الانس و فتوحات مکیه‌بی‌نظیر بوده‌است .

بعقیده‌ٔ حقیر آقامحمدرضا در عرفانیات بعداز اتباع محیی‌الدین مانندقونوی و قیصری و کاشانی و اتراب آنها مهمتر از دیگران و برجامی و امثال او ترجیح دارد ونمونه‌یی از قدما ومحققان درعرفانو از حیث جامعیت در مراتب علوم الهیه ازحکمت مشاء و اشراق و فن تصوف براتباع بزرگ محیی‌الدین ترجیح دارد و از بزرگان اهل کشف و شهود بشمارمیرود.درسلوك و مقامات شهود و مراتب کشف سرگذشتی حیرت‌انگیز داشته ودرعرفانیات اهل نظر و تحقیق‌است و صرفاً مقرر کلمات عرفا نبوده‌است .

حکیم معاصر او آقا علی حکیم نیز در حکمت متعالیه وتحقیق مبانی ملاصدرا صاحب‌نظراست و بعقیده‌ٔ نگارنده او ازآخوند نوری و ملااسماعیل درب‌کوشکی و ملاآقای قزوینی محقق‌تراست و در زهدوانغمار در تأله و تحقق درالهیات درعداد عده‌ٔ معدودی از راسخان در علم الهی‌بشمار میرود .

آقا علی حکیم از تلامیذ آخوند ملاآقا و ملاعبدالله و ملامحمدجعفر لنگرودی وملااسماعیل و آقامیرزا حسن‌نوری و ملامصطفی قمشه‌یی «مصطفی‌العلماء» است . آخوند ملاغلامحسین تبریزی زنوزی که‌در علوم ریاضی از اساتید بشمار میرود برادر کوچك آقاعلی حکیم‌است آخوندملاغلامحسین در عنفوان جوانی چهره به نقاب خاك کشیده‌است . میرزا جهان‌بخش‌منجم استاد اساتید طهران در نجوم از تلامیذ اوست آقامیرزا حسن نوری اکبراولاد آخوند نوری صاحب رساله‌ٔ اسفار اربعه در سلوك و حواشی بر شوارق واسفار از مدرسین علوم معقول بعد از آخوند نوری و از معاصران ملا محمدجعفر لاهیجی شارح مشاعر و مؤلف تعلیقات بر الهیات تجرید و ملااسماعیل درب‌کوشکی و آقامیرزا حسن چینی استاد

میرزا ابوالحسن جلوه و حاج میرزا محمدحسن شیرازی زعیم شیعه بعـد از شیخ انصاری و آقا سید یوسف مازنـدرانی«اعمی» و آقا علی اصغر همـدانی و آقا میرزا مهدی رشتی و حاج میرزا جعفربن‌محمدحسین اصفهانی و آخوند ملا حسن نائینی و آقاسیدرضی لاریجانی وآقامحمدرضا قمشه‌یی و آخوند ملاعبدالله زنوزی و آخوند ملا آقای قزوینی‌است .

برخی آقامیرزا حسن نوری را در ذکاوت و استعداد فطری بر پدر ماجدخود آخوند نوری ترجیح داده‌اند . آقامیرزاحسن چینی با آقا میرزا حسن نـوری در یکدرجه محسوب میشوند با این‌فرق که‌چینی در حسن بیان و تقریر مطالب مقدم بر نوری بوده‌است .

ملاحسن نائینی «رض» از مدرسان مهم فنون عقلی و نقلی بود و در جمیع شعب فلسفه از ریاضیات و فلسفهٔ الهی وعرفانیات تدریس مینمود . در زهد و ورع وکشف وشهود و کرامت و خرق عادات احوالی حیرت‌انگیز داشته‌است . «رجوع شود به مقدمهٔ استاد بارع آقامیرزا جلال‌الدین همایی بر شرح مشاعر ط۱۳۴۲ هـ ش وجغرافیای شهر اصفهان بکوشش دکتـرمنوچهر ستوده . ازانتشارات دانشکـدهٔ ادبیات طهران تألیف میرزاحسن‌خان فرزندمحمدابراهیم‌خان تحویلداراصفهان معاصر محمد شاه قاجار»

مرحوم میرزامحمدحسن شیرازی شاگرد شیخ انصاری مرجع عالیقدر تشیع که در جودت فکر و کثرت تحقیق و تدقیق‌بی‌نظیر بود . تحصیلات اولیه خـودرا در اصفهان نمود بلکه در همان اصفهان از مدرسین‌بزرگ محسوب میشد. در علوم‌عقلی ازتلامیذ میرزا حسن چینی و میرزا حسن‌نوری‌است و در علوم منقول دراصفهان با

درس مرحوم آقامیرسیدحسن مدرس اصفهانی «قده» حاضر شده‌است .

مؤلّف کتاب‌جغرافیای‌اصفهان ازآقامحمدرضا بیش‌از دیگران تجلیل نموده و نوشته‌است : «مدتی دراصفهان تدریس نموده از بقیهٔ قدما همین یکنفر موجود میباشد . .... در مراعات آداب و سنن شرع و ادای واجبات ومستحبات و ترك مکروهات و مواظبت برنوامیس دین چنان‌محکم و استوار بود که‌گوئی سلمان عصر و ابوذر زمان‌است» .

آقامحمدرضا در اوائل عمر جزء متمکنین بشمار میرفت در مجاعهٔ ۱۲۸۸ همهٔ دارائی خودرا صرف مستمندان نمود چون قسمتی از املاك او را صاحبان قدرت تصرف نمودند ازبرای گرفتن حقوق‌خودبطهران آمد و در همانجا ساکن شد .

محل سکونت وتدریس او مدرسهٔ صدر واقع در جلو خان مسجد سلطانی طهران بود .

آقامحمدرضا و آقامیرزا حسین سبزواری تلمیذ حکیم سبزواری و آقامیرزا ابوالحسن جلوه م، ۱۳۱۲ ه ق و آقا علی حکیم م، ۱۳۰۷ ه ق از کسانی هستند که بعداز آخوند ملاعبدالله زنوزی طهران رامحل تدریس خود قرار دادند . معروف است آقامیرزا ابوالحسن جلوه از برای استفاده از محضر حاجی سبزواری از اصفهان بقصد مسافرت به سبزوار حرکت‌نمود و در طهران توقف کرد و در مدرسه دارالشفاء ساکن شد و اغلب کتب شیخ‌راتدریس می‌نمود. تا قبل‌از توقف آقامحمد رضا درطهران آقامحمدرضا را بر حاجی‌سبزواری رسماً ترجیح می‌داد .

اغلب اساتید بعداز آقامحمدرضا و جلوه و آقاعلی حکیم محضر هرسه استاد را درك کرده‌اند . آقامیرزا حسین سبزواری‌هم همزمان باتدریس این سه‌نفر، مدرس

رسمی بوده و جمیع فنون حکمت وفلسفه‌را تدریس می‌کرده‌است. بر شرح چغمینی و مفتاح‌الحساب و شرح نفیسی حواشی‌نوشته‌است. در طب و هیئت و نجوم و ریاضیات و طبیعیات استادمسلم عصر خودبشمار میرفته‌است.

**

بر ما معلوم نشد که در عصر ملاصدرا و قبل‌از او درحوزه‌های علمی ایران از قبیل اصفهان و شیراز شاخص در تدریس‌عرفانیات چه‌کسی یا چه‌کسانی بوده‌اند؟ بعداز تفحص و تتبع و کنجکاوی زیاد اساتید عرفان طبقهٔ بعداز ملا صدرا را تا اندازه‌یی بدست آوردیم و بیان نمودیم واین معنی‌را روشن ساختیم و در این‌اعصار درهرعصری یکی‌دونفر مدرس عرفان بوده‌اند. سایرین انواع‌علوم حکمیه‌را تدریس مینمودند.

اساتید و مدرسان بعداز آقاعلی و آقامحمدرضا و میرزای جلوه و آقا میرزا حسین سبزواری و ملااسماعیل سبزواری شاگرد دیگر حاج‌ملاهادی مدرس وساکن مدرسهٔ امیرکبیر آقامیرزاتقی‌خان فراهانی معروف بمدرسهٔ شیخ‌عبدالحسین طهرانی واقع دربازارچهٔ پاچنار فعلی عبارتنداز: آقامیرزا هاشم رشتی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و حیدرقلیخان قاجار و جمعی دیگرولی‌شاخص تلامذهٔ‌آقاعلی وآقامحمد رضا ومیرزا ابوالحسن همان میرزاحسن کرمانشاهی و آقامیرزا هاشم رشتی است.

بااین فرق که آقامیرزا هاشم در عرفان و الهیات و حکمت اشراق و آقامیرزا حسن در حکمت نظری اشارات و شفا وریاضیات وطب بر دیگری ترجیح داشته‌اند اگرچه هرکدام جمیع شعب علوم فلسفی‌راتدریس مینمودند. آقامیرزا حسن در طب

وطبیعیات استاد ماهرومتبحر ودرریاضیات‌از مدرسان معروف بود . بر روی‌هم‌رفته آقامیرزاحسن از آقامیرزا هاشم جامعتربوده‌است .

حاج ملاهادی سبزواری م، ۱۲۸۸ .همان‌طوری که بتفصیل بیان‌خواهد شد از تلامیذ ملااسماعیل دربکوشکی بود وآخوند نوری را هم درك کرده‌است مدتی مقدم بر اساتید طهران و مدتی مقارن بازمان آنها تدریس مینموده و محل حوزهٔ تدریس او همان شهر سبزوار بوده‌است ودر سبزوار شاگردان زیادی تربیت کرده است . تلامیذ مهم آقامیرزاهاشم و آقامیرزا حسن عبارتند از : آقامیرزا محمدعلی شاه‌آبادی ، آقامیرزا مهدی آشتیانی وآقامیرزااحمد آشتیانی و آقامیرزا محمود آشتیانی ، آقامیرزا سید ابوالحسن‌قزوینی‌وحاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی وآقاسیدحسین بادکوبه‌یی .

مرحوم آقامیرزا شهاب‌الدین نیریزی و آقامیرزا علی‌محمد حکیم اصفهانی و آقامیرزا صفا شاعر و عارف معروف و آقامیرزامحمود قمی و حاج فاضل رازی از اعاظم تلامیذ این طبقه از اساتید بشمار میروند . آقامیرزا علی‌اکبر یزدی که اواخر در قم ساکن بود و همان‌جا فوت نمود از تلامیذ جلوه و آقاعلی و آقا محمدرضا بشمار میرود و در علوم ریاضی از سایر علوم راسخ‌تر بود .

مرحوم آقامیرزا علی‌محمد اصفهانی متخلص بحکیم از اعاظم تلامیذ آقامحمدرضا و آقاعلی حکیم است که در فنون حکمیه ماهر بود و از اساتید این‌فنون بشمار میرفته‌است . بواسطهٔ کسالت مزاج و ابتلای بکج خلقی ناشی از ضعف عمومی و خون‌ریزی‌دائمی کمتر از محضر او استفاده علمی شده‌است لذا اساتید طبقهٔ بعداز او همه از تلامیذ آقامیرزا هاشم‌و آقامیرزا حسن میباشند . علاوه بر این او در این فنون هرگز بمرتبهٔ آقامیرزا حسن و آقامیرزا هاشم‌نمیرسید .

حکیم صفا نیز در فنون حکمی: فلسفه و عرفان، متخصص و در جودت فهم و ذوق سرشار از عجایب

←

جهانگیرخان قشقائی م، ۱۳۲۸ ﻫ ق استاد آقاشیخ محمدحکیم خراسانی م، ۱۳۵۵ ﻫ ق «گنابادی» از تلامیذ آقامحمدرضا و ملاعبدالله حکیم ساکن اصفهان است

←

دوران بشمار میرود . صفا از تلامیذ آقامحمدرضا وآقاعلی مدرس‌است . مدتها در طهران و مشهد به ریاضات پرداخته‌است . قبل‌از مسافرت بمشهد درطهران شرح فصوص و اشارات را تدریس مینمود .

حکیم در مشهد و حتی چندسال قبل‌از انتقال به مشهد درس و بحث را بکلی ترک نمود و صرفا به ریاضات شرعیه پرداخت خصوصا در مشهد تمایل اوبانزوا شدت یافت و بکلی از خلق پرهیز مینمود دو سه سال آخر عمر مبتلا به نسیان شد . برخی نوشته‌اند که حکیم در اواخرعمر مبتلا بجنون یا شبه جنون گردید .

حکیم صفا در ذوقیات و عرفانیات جزء نوادربشمار میرود . اشعار دلپسند او حاکی از ذوق سرشار و احاطه' او بمراتب تصوف و عرفان است . این‌مردبزرگ در عقاید حقه' شیعه متصلب و با انغمار در عرفان و تصوف کوچکترین انحراف علمی در عقاید ازاو ظاهر نشده‌است . گویند اشعاری که در مدح ائمه‌ع می‌سرود در جلو ایوان مقصوره مقابل حرم مطهر امام‌هشتم می‌ایستاد و باکمال خضوع و خشوع آن‌اشعاررا قرائت می‌کرد . ازاوست :

ولی‌الله من آن هشتم اقطاب وجود   که فضای‌حرمش خانه' احسان من‌است
من سپاهانیم اما بخراسان ویم   عقل حیران من و کار خراسان من‌است

حکیم صفا دارای دیوان شعری‌است که شاعر فاضل گرانمایه آقای سهیلی خوانساری آن را تصحیح و بطبع رسانیده‌است . اشعارش حاکی از سوزوگدازو جذبه و شوق و وجد و حال گوینده است . برخی از مراتب و مقامات عرفانی را بسبک شیخ شبستری‌شرح و بسط داده‌است ازاین اشعار استادی وی در تصوف و عرفان ظاهراست . حقیر در شرح برخی ازمشکلات عرفانی از اشعار او استفاده نموده‌است . از جمله در کیفیت ختمیت ولایت و بیان حقیقت این‌معنی و رفع تناقض از کلمات اعلام فن . بعقیده' این بنده، حکیم صفا «میرزاصفا» در عرفانیات راسخ واز عهده تدریس فصوص و مفتاح و سایر کتب عرفانی برمیآمده‌است و دراین‌قبیل از معارف از راسخان و محققان و متضلعان بشمار میرفته‌است .

از اوست :

چنین دانم که محیی‌الدین اعراب   کند دعوی ختمیت در این باب
دگر خود گوید او عیسی‌بن مریم   ولایت را بود زیبنده خاتم
علی کو اولیارا هست آدم   ولایت را بود ختم مسلم
دگر خاتم بود مهدی بهر حال   که جز مهدی نداند دفع دجال
حقیقت نیست غیر ذات وحدت   خدا پیداست در مرآت وحدت

←

ازتلامیذ آقامیرزا هاشم وآقامیرزاحسن و آقامیر شیرازی فقط آقامیرزا احمد آشتیانی و آقامیرزا محمود آشتیانی وحاج میرزا ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا محمدعلی شاه‌آبادی و آقاسیدکاظم عصار طهرانی اکنون درقید حیاتند.

اغلب تلامیذ آقامیرزاهاشم در عرفانیات نیز ماهر بوده‌اند بنحوی که اگر موانعی پیش نمی‌آمد تصوف و عرفان اسلامی اعتبار گذشته را بدست میآورد ولی افسوس که حقایق و معارف همیشه دستخوش حوادث قرار میگیرد و استیلای صاحبان قدرت ظاهری منشأ ازبین‌رفتن حقایق و معارف و آشنایان‌بآنان می گردد.

←

بجزحق خویش‌را درجستجونیست	بعالم جسته‌ام من غیر او نیست
تو گر بر دیده' مجنون نشینی	بجز دیدار لیلی را نه‌بینی
من و مجنون دو هم‌سیر پریشیم	دو عاشق‌پیشه' فرخنده‌کیشیم
هدف معشوق و ما تیر شهابیم	به پیکان طلب پر عقابیم

اکثر شاگردان آقامحمدرضا قده طبع‌شعر داشتند. از جمله همین حکیم صفا که خود در شعر سبك مخصوصی دارد، برادر اوآقامیرزا علی‌محمد نیزشاعر بود. آقامیرزا محمود قمی نیز طبع شعر داشته است. مرحوم آقامیرزا محمود در حکمت و عرفان‌استاد مسلم بود ولی تنگدستی و فقر چنان اورا مبتلا ساخته بود که حوصله' تدریس و تدقیق و غور درعلمیات را بکلی ازاو سلب نموده بوده‌است.

مرحوم آقامیرزا علی‌محمد برادر میرزا صفا ازمردم فریدن و چهارمحال اصفهان‌است. شاید قریب یکسال در نجف اقامت نمود و درآنجا حکمت تدریس‌مینمود و مورد تعدی واقع‌شد. این اواخر در مدرسه' سپاسی تدریس مینمود، طبع شعر هم داشت. دیوانی‌ازاو باقی‌است ولی در این فن بمرتبه' برادر خود میرزا صفا نمیرسید.

آقای حسین نواب شرح‌حال مختصری از او درمجله' یغما نوشته‌است. این ترجمه معرف کامل این حکیم نیست. باید یکنفر متخصص در فلسفه و عرفان‌که درس اورا درك کرده‌باشد مقامات علمی ومعنوی اورا آنطوری که بوده‌است بیان نماید. نمیدانم چه‌انگیزه‌ای درنهاد بعضی‌ازمردم این‌مرزوبوم موجوداست که میخواهند برای هر مرد بزرگی یك انحراف روحی که‌بخیال خودشان جزء مقامات بشمار میرود پیدا کنند مثل‌اینکه ایشان در شرح حال مرحوم حکیم‌نوشته‌اند: نه نماز میخواند و نه مردم را اذیت‌میکرد نه روزه میگرفت و نه .... مثل‌اینکه نمازنخواندن و دروغ نگفتن از محسنات‌است.

دراین‌عصر که وسائل پیشرفت علوم بحمدالله‌تعالی فراهم‌است امیدواریم پیداشوند اشخاصی که عمر خودرا وقف تحقیق درعلوم حکمیه و عرفانیات نموده و آثار گذشتگان را احیا نمایند.

**

مرحوم آقامیرزاهاشم گیلانی اشکوری در اصول و فقه، از قرار نقل مرحوم دانشمند گرانمایه آقای حاج میرزا فضل‌الله خان آشتیانی «رحمه‌الله م، ۱۳۸۲ هـ ق» مستشار سابق دیوان عالی تمیز (که‌خود ازتلامیذ آقامیرزاهاشم وآقامیرزاحسن و در فقه‌واصول شاگرد مرحوم‌مجتهد ومدرس نامدار عصر قاجار آقامیرزا حسن‌آشتیانی م، ۱۳۱۸ هـ ق بودند) شاگرد مرحوم فقیه و اصولی‌متبحر آقاسیدعلی صاحب‌حواشی بر قوانین‌الاصول میرزای قمی بود ومدتی‌در قزوین بدرس او حاضر شده‌است. این آقاسیدعلی جدّ امّی استادحقیر آقامیرزاسیدابوالحسن قزوینی مدظلـه می‌باشد. سیدعلی از تلامیذ شیخ‌انصاری و آقاسیدحسین ترك بود و از اساتید بسیار بزرگ درفقه اسلامی و اصول فقه‌بشمار میـرفته‌است.

جهانگیرخان قشقائی معاصر بود با آخوند ملاحسین کاشی مدرس معروف که در فقه و اصول و کلام و فنـون حکمت مدرس رسمی بود. استادعلامه آیة‌الله‌ـ العظمی آقای حاج آقاحسین بـروجردی (استاد حقیـر در علوم نقلی) در فنـون حکمیه از تلامیذ معروف آخوند کاشی وجهانگیرخان‌است. استاد بزرگوار معاصر جناب آقای حاج‌آقارحیم اربـاب ساکن اصفهان (مدظله) از تلامیذ مرحوم خان و آخوند کاشی‌است ویکی‌دیگر ازشاگردان مرحوم خـان مرحوم آقـا شیخ اسدالله

قمشه‌یی است که در شعر «دیوانه» تخلص‌مینمود و ازمدرسان حکمت بشمار میرفت.

عاقل اگرچه عاقبت از جوی بگذرد اما مسلم‌است که دیوانه‌وار نیست
خوشترزروزگارجنون‌روزگارنیست نیکوتر از دیـار محبت دیار نیست

یکی از تلامیذ مهم آقا علی مدرس.و آقامحمدرضا و جلوه ، مرحوم آقامیرزا محمدباقر اصطهباناتی شیرازی‌است که‌بعداز تحصیل علوم نقلی و عقلی در طهـران بعتبات عالیات مسافرت نمود ودر سامرٌاء باصحاب مرحوم سیدالاساتیـد آقامیرزا حسن شیرازی «رض» پیوست . آقامیرزامحمدباقر جزء مقربان میرزای بـزرگ و مورد مشورت آنمرحوم بود در طهران به‌حوزهٔ درس مرحوم آقامیرزا محمدحسن آشتیانی نیز حاضر شده‌است .

مرحوم حکیم بزرگوار و فقیه و اصولی محقق حاج شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در عقلیات از تلامیذ اصطهباناتی‌است .

آقا میرزا محمد باقر در کلمات ملا صدرا و روش اشراق از اساتید بنام عصر خود بود و بیشتر بآقاعلی حکیم توجـه‌داشت . شاگرد او حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در عقلیات ماهر و درفقه و اصول‌و احاطه بر کلمات اعلام ودقت‌نظر وکثرت تحقیق در متأخرین کم‌نظیراست . مرحوم‌حاج شیخ محمدحسین علاوه بر تـدریس علوم نقلی «فقه و اصول» فلسفهٔ الهی نیزتدریس مینمود و علاوه بر تألیفات ممتع وجامع در علوم نقلی رساله‌یی در معـادجسمانی و یکدوره فلسفه بروش منظومهٔ حاج‌ملاهادی تألیف نموده‌است .

استاد حقیر در علوم عقلی استاد محقق آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی

تبریزی نزیل قم در علوم نقلیه از تلامیذحاج‌شیخ محمدحسین‌است وبدرس‌مرحوم حاج‌میرزا محمدحسین نائینی نیز حاضر شده‌است .

***

دراین اواخر (اواسطعهد قاجار) که‌طهران بزرگ شد و مرکزیت مسلم پیدا نمود حوزهٔ علمیهٔ اصفهان مرجعیت‌سابق‌را از دست داد . مرحوم میرزا عبدالجواد حکیم و بعداز او مرحوم خان و آقاشیخ اسدالله وآخوند کاشی و تلامیذ خان و کاشی : آقاشیخ محمدحکیم مدرس‌رسمی‌بود دراین‌ادوار ده‌ها استاد بزرگ ومحقق در طهران تدریس مینمودند .

اساتید علوم معقول بتدریج اصفهان‌را ترك نمودند و علوم نقلیه تا این اواخر رواج کامل داشت و اساتیدبزرگی نظیرآقا میرزا محمدصادق ایزدآبادی که در تحقیق و تدقیق و احاطه بکلمات فقها واصولیین ، هم‌رتبهٔ اساتید نجف بود در این‌شهر تدریس مینمود[1] و قبل از او وبعداز او دانشمندانی بودند که دارای حوزهٔ علمی بودند[2] .

حوزهٔ طهرن در اواسط قاجار رونق گرفت . آقامحمدرضا وآقامیرزاابوالحسن

۱ــ در شهر اصفهان جماعت زیادی از علما و مجتهدین از تلامید اساتید نجف دراین عصر وجود داشتند که بتدریس می‌پرداختند. برخی ازآنها دارای نفوذ کلام‌عجیبی بودند .

یکی از اساتید برجستهٔ معاصر **آقامیرزا محمدصادق** ، مرحوم **آقامیرزا سید علی** «لب‌خندقی» یزدی بود که درسن ۲۸ سالگی از محققان بشمار میرفت واز بهترین تلامید **آقاسیدمحمد فشارکی** واصفهانی‌بود که در اوائل جوانی به‌یزد مراجعت نمود و در همانجامتوطن شد .

۲ــما از ذکر انحلال حوزه‌های بزرگ و ازبین‌رفتن اساتید محقق خودداری مینمائیم .

این‌امر علل متعددی دارد که ذکر آنها فائده‌یی ندارد .

و قبل‌از آنها آخوند ملاعبدالله طهران رامرکز قرار دادند و برخی از تلامیذ حکیم سبزواری نیز درطهران ساکن شدنـد .

علاوه بر علوم عقلیه بازار علوم نقلیه نیز رواج کامل یافت ، اساتید بزرگ و فقها و مجتهدین متبحّر در این شهربزرگ‌دارای حوزهٔ علمی بودند .

مرحوم حجةالاسلام کنی در اصول از شاگردان صاحبِ فصول و در فقه از تلامیذ صاحب جواهر ، مجتهد بـزرگ وزعیم تشیّع در طهران ساکن بود .

قبل از او مرحوم فقیه و اصولیِ محقق و جامع و متبحر ، آقامیرزا محـمد مجتهد «اندرمانی» متولی مدرسهٔ خان‌مروی دراین‌شهر مرجعیت داشت و مورد تصدیق فقهای بزرگ نجف بود ، درکثرت‌هوش و ذکاء و تحقیق و جـودتِ ذاتی داستانهای حیرت‌انگیز از او نقل شده‌است ؛ شیخ انصاری از او تعبیر بـه جناب حجةالاسلام حاج میرزا محمد مجـتهد«اندرمانی» نموده‌است . با آنکه ازشیخ تعبیر بشریعتمدار و ملاذ الأنام مینمودندحاج‌میرزامحمد درنبوغ و استعداد ذاتی ردیف شریف‌العلما و شیخ و سعیدالعلماءبـود .

مرحوم فقیه محقق حاج میرزا ابوالقاسم نوری طهرانی کلانتـری ، صاحب تقریرات شیخ در مباحث الفاظ از تلامیذدرجهٔ اول شیخ انصاری در طهران بود وحوزهٔ تدریس داشت .

آقامیرزا ابوالقاسم در معقول از تلامیذ آخوند ملاعبدالله زنوزی‌است فرزند او حاج میرزا ابوالفضل طهرانی صـاحب‌دیوان : دیوان اشعار بعربی ، شاگرد آقا میرزا حسن آشتیانی و آقامیرزا محـمدحسن شیرازی و در عقلیات از تلامیذ آقا محمدرضا و آقامیرزا ابوالحسن جـلوه‌و آقاعلی حکیم‌است .

مرحوم حاج میرزا محمد حسن آشتیانی م، ۱۳۱۸ ه ق، شاگرد شیخ‌انصاری از مجتهدین درجهٔ اول عهد قاجار و ازمحققان و مدرسان بزرگ عالم تشیّع در عصر خود بود و در احاطهٔ بمسائل فقهی‌و اصولی و جودت تقریر و بیـــان مشهور است و شاگردان زیادی تربیت نمود .

مرحوم حاج شیخ فضل‌الله شهید نوری مصلوب در رجب ۱۳۲۷ ه از اساتید علوم منقول ، از تلامیذ میرزای آشتیانی‌ومیرزای شیرازی و میرزای رشتی و از مدرسان عالیقدر عصر خود بود . دراحاطه‌بمسائل فقهی و استعداد ذاتی و جــودت انتقــال کم‌نظیر بود .

مرحوم حاج شیخ عبدالنبی نوری در معقول از شاگردان میرز آقاعلی‌مدرس بود ، ایشان ۱۶سال بدرس آقاعلی حاضرشده‌است. درمنقول ازتلامیذ حجةالاسلام کنی و آقامیرزا ابوالقاسم نوری و آقامیرزا حسن آشتیانی بود . مرحوم حاج سید عبدالکریم مدرس داماد حاج ملا علی کنی‌از مدرسین بنام علوم نقلی و عقلی بود که در زهد و ورع و توجه بحق از خواص‌علمای امامیه و در احاطه بمراتب معقول و منقول کم‌نظیر بود . اغلب اساتید فعلی‌طهران شاگرد او بودند .

مرحوم آخوند ملامحمد آملی در عقلیات از شاگردان آقاعلی حکیم و در نقلیات تلمیذ مرحوم آقامیرزا حسن آشتیانی بود که در سال ۱۳۳۷ درگــذشت . آخوند آملی بر شرح شمسیه حواشی عالمانه‌یی نوشته‌اند که چندبار بطبع سنگی رسیده‌است . آثار دیگری نیز دارنــد

آقای حاج شیخ محمدتقی آملی ساکن طهران فرزند برومند آخوندآملی‌است واز علما و فقها و دانشمندان جامع ساکن‌طهرانند و از اساتید بزرگ معقول ومنقول

میباشند و در رشته‌های فقه و اصول تألیفات باارزشی دارند .

مرحوم حاج سید ابوطالب زنجانی ساکن طهران در عقلیات از تلامیذ مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و در شرعیات ازشاگردان‌آقاسیدحسین ترك کوهکمری‌بود

***

شاخص مدرسان فلسفه و عرفان در طهران ؛ بعداز طبقهٔ آقاعلی و آقامحمد رضا و آقامیرزا حسین سبزواری ... آقامیرزا هاشم رشتی ، م.۱۳۳۲ ﻫ ق و آقا میرزا حسن کرمانشاهی ، م. ۱۳۳۷ ﻫ ق وحاج شیخ عبدالنبی طهرانی‌نوری وآخوند ملامحمد آملی و آقامیرزا شهاب‌الدین‌نیریزی و آقامیرزا محمود قمی و حاج فاضل رازی طهرانی و آقامیرزا علی‌محمدحکیم و آقامیرزا علی‌اکبریزدی و چندنفر دیگر بودند .

این اساتید ، شاگردان زیادی تربیت‌کردند ولی عواملی پیش‌آمد که این شاگردان باطراف و اکناف پراکنده‌شدندو حوزه‌های علمی؛ بعللی رو بانحطاط رفت ، و کم‌کم حوزه‌های علمی ضعیف‌شد و حوزه‌های فلسفی و عرفانی ازرونق قدیم افتاد [1] .

شاگردان مهم این طبقه از اساتید عبارتند از آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی

۱ـ ما در تاریخ فلسفه و تصوف اسلامی «مقدمه بر منتخبات فلسفی و عرفانی از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه» مفصل و مبسوط ترجمه‌یی از عرفاو حکمای اسلامی تهیه نموده‌ایم .

تاریخ فلسفهٔ اسلامی و سیرآن بعداز ملاصدرا ومیرفندرسکی و میرداماد بسیار مبهم بود . اکثر اهل اطلاع نیز نحوهٔ سیر فلسفه را نمیدانند .

قده ، و آقامیرزا احمد آشتیانی ، دام‌ظله،وآقاسیدکاظم[1] عصار طهرانی ، مدظله ، و آقامیرزا مهدی آشتیانی ، قده ، و آقامیرزا محمود آشتیانی ، مدظله ، و آقاشیخ محمدتقی آملی ، مدظله ، و آقای حاج‌میرزا ابوالحسن قزوینی، ادیمت‌ظلاله ، و آقاسیدحسین بادکوبه‌ای ، قده ، و آقـابزرگ حکیم مشهدی شهیدی ، قده ، و آقا شیخ‌اسدالله یزدی متوفای در مشهد ومصحح شرح حکمت‌الاشراق سهروردی ، تألیف علامهٔ شیرازی . و حاج شیخ‌مهدی‌امیر کلاهی مازندرانی ، قده .

***

شهرستان قم از قدیم مرکز علما وفقها و محدثان اسلامی بود ولی در زمان مرجعیت عامه مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی مرکز تجمع اعلام و افاضل و بعداز او محل سکونت مـراجع‌تقلید شیعه گردید . حوزهٔ قم بدست‌این عالم ربانی تأسیس شد و نیت پاك او سبب‌بقاء این مهد علمی گردید . اکثر مردم از وجود افاضل و طلاب جامع و نامدار قـم غفلت دارند ونمیدانند چه بزرگواران و عالمان مطلع ومتقی دراین حوزه‌ها وجوددارند .

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم از اساتید مسلم عصر خود در فقـه و اصول و علوم شرعی بود . تحصیلات عالیهٔ آنمرحوم درنجف‌اشرف و سامرّاء است ، مدتها

۱ــ یکی از متون انتخابی حقیر چند مسالهٔ مهم ازاستاد علامه فیلسوف و مجتهد کم‌نظیر آقای **سیدکاظم عصـار** است . رساله‌یی در وحدت وجود و رساله‌یی‌در «بدا» از آثار جناب آقای عصار انتخاب نموده‌ایم

آقای عصار از تلامیذ مرحوم **آقامیرشهاب نیریزی شیرازی** است . مرحوم آقامیر در تسلط‌بافکار **ملاصدرا** کم‌نظیراست، مرحوم **آقامیرزا هاشم** بنا بنقل‌آقای عصار و مرحوم **آقامیرزا مهدی آشتیانی** قده، فرموده بود آقامیر در احاطه بافکار ملاصدرا دربین‌معاصران بی‌نظیراست . اگر ملاصدرا در این عصر زنده بود معلوم نبود کتب خودرا بهتراز آقامیرشهاب‌الدین تدریس کند . آقامیر در سلاست تقریر و بیان تحقیق مسائل فلسفی کم‌نظیر بود .

بدرس مرحوم میرزای شیرازی وآقاسید محمد اصفهانی و آخوند ملاکاظم‌خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی حاضر شده‌اندو مدتی در سلطان‌آباد عراق نزول اجلال فرموده و حوزه‌یی با رونق تشکیل داد وباصرار جمعی از فضلا بعدها بقم مراجعت نمود، واین شهر مقدس را مرکز تـدریس‌خود قرار داد؛ و چون در علمیت و زهد وتقوی مسلم عندالکل بود دانشمندان ازاطراف و اکناف برای استفاده از محضراو بقم شتافتند و در مدت قلیلی قم یکی ازمراکز بزرگ‌علمی شد، میتوان گفت‌حوزهٔ علمی از اصفهان و طهران باین شهر منتقل گـردید .

باری ، تجمع دانشمندان سبب شد که علوم عقلی نیز دراین حوزه تـدریس شود؛ مرحوم آقامیرزا علی‌اکبر یزدی حکمی شاگرد آقامیرزاحسین وجلوه وآقاعلی و آقامحمدرضا دراین اواخر در قم ساکن‌شد و کتب عقلی را تـدریس مینمود و جماعتی از فضلا و اعلام مانند آقای سیدمحمدتقی خوانساری و آقای حـاج سید احمد خوانساری و آقای حاج آقاروح‌الله‌خمینی بدرس او حاضر میشدند ؛ ازقرار معلوم احاطهٔ او بریاضیات بیش‌از الهیات‌بود . بهرحال آقامیرزا علی‌اکبر در علوم حکمیه از اساتید زمان بشمار میرفت .

دراین ایام استاد اعظم آقای حاج میرزاابوالحسن‌قزوینی ازطهران بقم مسافرت نمود و بتدریس عـلوم معقول و منقول اشتغال جست و درضمن خود بدرس حاج شیخ عبدالکریم حاضر میشد؛ آقای‌قزوینی‌در قزوین بدرس مرحوم فقیه محقق حاج ملاعلی‌اکبـر[1] (سیادهنی) تاکستانی ساکن‌قزوین ودر طهران بدرس مـرحوم استاد نحریر حاج‌شیخ‌عبدالنبی نوری مازندرانی‌حاضرشده‌اند .

۱- مرحوم حاج ملاعلی‌اکبر از اعاظم تلامید میرزای رشتی بود .

آقای حاج سید ابوالحسن در قم حوزهٔ گرمی داشت و شرح منظومه واسفار درمعقول و سطوح فقه و اصول‌را تدریس‌مینمود و سبب ترویج علوم الهی و رونق فلسفه و حکمت متعالیه در قم گردید .

مرحوم آقامیرزا محمد علی شاه‌آبادی [1] (قده) حدود هشت سال در قم ساکن بود و در معقول و منقول تدریس مینمودو علاوه براسفار و منظومه شرح فصوص ومصباح‌الا'نس را نیز درس می‌گفت ودرفلسفه و عرفان و تصوف نیز استاد مسلم عصر خود بـــود .

آقای حاج میرزا سید ابوالحسن قزوینی [2] بعدازاقامت حدودسی‌سال درقزوین بدرخواست جمعی از فضلا در طهران متوطن شدند و هم‌اکنون بتدریس خارج فقه و اصول اشتغال دارند و یکی ازمراجع وزعمای بزرگ دینی بشمار میروند .

آقای حاج آقاروح‌الله خمینی (شاگرد آقای شاه‌آبـــادی و آقای قزوینی در فلسفه و عرفان و تلمیذ آقای حـــاج شیخ‌عبدالکریم در فقه واصول) در رشته‌های مختلف: فقه واصول واخلاق وتوحید تدریس‌مینمود وگاهی مستعدان واهل‌ذوق‌را درعلم اخلاق بسبك اهل‌تـــوحید و لسان قرآن مستفیض مینمود و دراین اواخـــر

۱ــ**مرحوم آقای شاه‌آبادی در علوم نقلی از شاگردان‌آقامیرزا حسن آشتیانی و خاج شیخ فضل‌الله نوری و آخوند ملاکاظم خراسانی و در عقلیات اساتیدبزرگ‌طهران را درك نمود .**

۲ــ حقیر مدتی بحوزهٔ پر فیض معظم له حاضر شده‌است . سفر نفس اسفار و قسمتی از امور عامهٔ این کتاب را با خارج خمس کتاب جواهر در فقه وقسمتی‌از کفایةالاصول محقق خراسانی را خدمت این استاد بزرگ قرائت نموده‌است . آقای قزوینی در تقـــریرمعضلات علمیه و بیان حقایق و عذوبت بیان و طلاقت لسان یکی از چهره‌های درخشان این عصر می‌باشند .

این‌جانب اساتید خودرا در ضمن شرح‌حال و آثار خویش در مقدمهٔ کتاب **شرح مقدمهٔ قیصری** ذکر نموده‌ام .

فلسفه و حکمت‌را ترك‌گفت وصِرفاً بـه تدریس فقه و اصول پرداخت و در مدت قلیلی کلیهٔ حوزه‌های‌علمی‌را تحت‌الشعاع‌قرارداد و به تربیت فضلا اشتغال‌جست و حوزهٔ او بهترین حوزهٔ علمی بود . درفقه واصول حوزه خارج داشت و جمیع طلاب‌مستعد ازحوزهٔ او استفاده‌مینمودند

دراین اواخر استاد محقق آقای حاج‌میرزا محمدحسین طباطبائی بقم مشرف‌شد وشروع بتدریس فلسفه نمود و حوزهٔ بارونقی تشکیل داد و در رشته‌های فقه و اصول و تفسیر و علوم عقلیه حوزه‌ای قابل‌استفاده دارند . سطوح عالیهٔ فلسفه را نیز تدریس میکند . در این‌عصر حوزهٔ قـم مرکز تدریس علوم عقلی‌است .

حقیر مدتها بدرسهای فلسفه و اصول فقه و تفسیر معظم له حاضر شده‌است . عمدهٔ تحصیلات نگارنده در علوم منقول‌و معقول در شهرستان مذهبی قم بود . قم دراین زمان بزرگترین حوزهٔ علمی شیعه‌بشمار میرود و مرکز تجمع فضلاست . در این‌شهر علوم نقلی و عقلی تدریس میشود و زیاده از شش‌هزار (۶۰۰۰) نفر محصل و مدرس دراین حوزهٔ پر فیض سرگـرم‌مطالعه و تعلیم وتعلمند . فضلاودانشمندان آشنا باوضاع جهان و واقف باسرارحکومت اسلامی و دانشمندان مستعد و روشن‌و جامع و آراسته بزینت علم و تقوی در این‌مرکز اسلامی فراوانند . قم از قدیم‌الایام مرکز فضلا و دانشمندان و محـدثان وفقهای عالیمقام و حکمای عظام بوده‌است ملاصدرا و فیض و فیاض و قاضی‌سعید وغیراینها از اعلام فنون علمیه مدتها در این حرم امن و امان ساکن بودند [1] .

۱- بواسطهٔ وجود همین دانشمندان‌است که در آثار و اخبار شیعی از قم بعظمت اسم برده شده‌است .

←

اساتید حکیم سبزواری در فنون عقلیه و نقلیه

محقق سبزواری صاحب تعلیقات براین‌کتاب درفنون حکمیه ازتلامیذ برجسته ملا اسماعیل درب‌کوشکی «واحد العین»است که بحوزهٔ تدریس آخوند ملا علی نوری نیز حاضر شده‌است[1].

معروفست که «حاجی نوری» دراین‌اواخر بواسطهٔ کثرت سن و اضمحلال قوی و ضعف بنیه، قدرت تدریس نداشت. حوزهٔ تدریس اورا مرحوم ملااسماعیل عهده‌دار بود. ملااسماعیل بعداز تدریس‌با شاگردان برجستهٔ خود بدرس آخوند نوری حاضر میشد، حاج ملاهادی نیـزدرخدمت استاد خود بدرس‌آخوند مشرف میگردید، حاج ملاهادی مـدتها بحوزهٔ‌تدریس آقامیرزاحسن نوری فرزند ارشد آخوند و مرحوم آقامیرزا حسن چینی‌نیزرفته‌است و مدت کمی هم از محضر پر

←

عن رسول‌الله ص : «لو كان العلم (لو كان‌الدين) بالثريا لنالته رجال من فارس» و اظهر ص : الشوق العظيم بقوله: «واشوقاه الى اخواني وهم قوم فى‌آخرالزمان» و ذكر مربى اولادالاعاجـم مولانا الرضا ع بقوله : «لم يزل منذ قبض رسول‌الله ص و هلم جـرا‌يمن بهذاالدين على اولادالاعاجم و يصرفه عن‌قرابة نبيـه فيعطيه هؤلاء و يمنع هؤلاء.

عن على عليه‌السلام : «سقى‌الله بلاد اهل قم و ينزل عليهم‌البركات يبدل‌الله سيأتهم حسنات هم اهل ركـوع و خشوع .... » . عن‌الرضا : «للجنة ثمانيـةابواب فثلاث منها لاهل قم...» و عن‌الصادق : «ان لله حرماً و هو مكة .... الا ان حرمى و حرم ولدى مـن‌بعدى قم ...» الى غيرذلك من‌الاخبـار و الآثار و ورد فى حق فاطمة بنت موسى روحى لهاالفداء : يقبض‌فيها امرئة من ولدى ... يدخل بشفاعتها شيعتى‌الجنة و عنهم: «اذا عمت‌البلدان الفتن ، عليكم بقم و حواليها....»

۱ـ حکیم سبزواری در علوم نقلیه از تلامیذ حاج ملا محمد ابراهیم کلباسی و سید حجةالاسلام‌است . در ابتداء ورود باصفهان صرفاً اشتغال بعلوم شرعی‌داشت‌رواجی بازار فلسفه در زمان آخوند نوری و مسلمیت او در علوم الهیه سبب شد که حاج ملاهادی درسلک‌طلاب علوم الهیه وارد شد.

فیض آقا سید رضی لاریجانی بهره‌مندشده‌است .

سبک حاج ملاهادی در الهیات همان‌طریقهٔ آخوند و ملااسماعیل‌است . اثری از افکار مرحوم لاریجانی در تحقیقات اودیده نمیشود، تعمّق و تصلبی درعرفانیات و اصول و مبانی دقیق اهل تصوف در کلمات او وجود ندارد ، در شرح منظومه مبحث وحدت وجود بر مسلک عرفا در وجود مناقشه نموده است و بین اطلاق مفهومی و خارجی خلط نموده‌است .

بر خلاف آقامحمدرضا «قده» که دراین مباحث مانند استاد خود راسخ و متبحّر و صاحب‌نظراست[1] .

معاصران حکیم سبزواری

محقق سبزواری معاصر بود با دانشمندانی که برخی از آنها ازحیث سن با او دریک‌طبقه و برخی مقدم بر او و جماعتی‌بعداز او دار فانی را وداع گفتند .

آقامیرزا آقای قزوینی و آقامیرزا رفیعای قزوینی با حکیم سبزواری هم‌دوره و تقریباً هم‌پایه بودند و متقارب با یکدیگر چهره بنقاب خاک کشیدند .

آخوند ملاعبدالله زنوزی از معاصران حاج ملاهادی‌است و قبل از سبزواری رحلت نموده و تقریباً همدروه و معاصرملااسماعیل‌است . ولی زمانی که حاج ملا هادی در سبزوار تدریس‌مینمود ملاعبداللهدرطهران مدرس علوم الهیه بود، مدت تدریس حاج ملاهادی در سبزوار طول‌کشید و حدود ۱۶ و ۱۸ تا ۲۰ سال قبل‌از

۱ـ شرح منظومه ط. ناصری ص۶ بحث وجود ؛ حواشی اسفار ص۶ .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و معاصـــران اودرگذشت ولی از معاصران آنهـــا بشمار میرود .

آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی‌حکیم و آقامحمدرضا از اساتید طبقهٔ بعد از ملااسماعیل و از تلامیذ او ومدرسان‌بعداز ملااسماعیل میباشند .

ملاعبدالله مؤلف لمعات الهیه وانوارجلیه در جامعیت بین مـــراتب معقول و منقول مقدم برمعاصران خودبود[1] درعلوم‌ادبی: صرف و نحو ، معانی، بیان و علم بدیع از اساتید مسلم بشمار میـــرفت . درنقلیات از تلامیذ برجستهٔ صاحب‌ریاض و میرزای قمی و سیدمحمدباقر حجةالاسلام‌شفتی محسوب میشد .

***

۱ــ دو کتاب بزبان فارسی در حکمت الهی **(انوارجلیه‌ولمعات الهیه)** از**ملاعبدالله** باقی‌مانده‌است حقیر این‌دو کتاب نفیس‌را که بر خلاف **بدایع‌الحکم** فرزند برومند او **آقاعلی‌مدرس** با قلمی روان و شیوا و خالی‌ازتعقید تألیف شده‌است . با مقدمه‌یی مبسوط در شـــرح حال‌و آثار **ملاعبدالله** و شاگرد و فرزند محقق او **آقا علی حکیـــم** بهمین زودیها منتشر خواهدنمود . انشاءالله

مدرسین فلسفهٔ اسلامی در شهر مقدس مشهد
و بیان احوال تلامیذ حکیم سبزواری

در عصر حکیم سبزواری «قده» سبزوار محل تدریس و مرکز نشر علوم عقلیه شد و طالبان حکمت و معرفت تقریباً ازجمیع بلاد ایران برای تعلیم عقلیات و اکتساب معارف ازمحضر فیلسوف سبزواری «ره» دراین شهر جمع شدند و بعد از کسب معرفت بوطن خود یا یکی ازمراکزعلمی خود مستقر میشدند . شهرت حاج ملاهادی و مسلمیت او در فنون حکمیه به‌اندازه‌یی بود که میرزای جلوه ازاصفهان بقصد استفاضه از حوزهٔ حاج ملاهادی عازم سبزوار ولی درطهران ازبرای او انصراف حاصل میشود و در همانجا در مدرسهٔ دارالشفا خیابان ناصری ساکن شد و تا آخر عمر بحال تجرد زندگی نمود . وی بمطالعه و تحقیق و تدریس علاقهٔ شدید داشت .

**

یکی از شاگردان حاج ملاهادی آخوند ملا غلامحسین شیخ‌الاسلام است که‌از مدرسین بزرگ عصر خود بشمار میرفت .ملاغلامحسین م۱۲٤٦، — ۱۳۱۹ ، فرزند میرزا محمد محرّر میرزا عسکری «امام جمعهٔ» مشهد است ، ادبیات و سطوح فقه و اصول و علوم ریاضی را در مشهدو قوچان فرا میگیرد . استاد او در این مراحل ملامحمدصادق قوچانی بود .

ملاغلامحسین مدت شش سال در شهر سبزوار خدمت حاج ملاهادی علوم

حکمت را آموخت و از برای استفاده از محضر شیخ‌اعظم خاتم‌المحققین‌شیخ‌مرتضی انصاری «قده» بدارالعلم اسلامی نجف‌سفر نموده و بعداز تکمیل علوم نقلیه به مشهد مراجعت و به منصب شیخ‌الاسلامی نائل گردید.

حاج میرزا حبیب خراسانی فقیه و عارف و شاعر معروف مدتی به درك محضر آخوند ملا غلامحسین توفیق حاصل نمودو یکی‌دیگر ازتلامیذ ملاغلامحسین مرحوم حاج فاضل خراسانی‌است که از فقها وحکما و ادبا و عرفای بنام عصر خود بود و در فنون حکمت مدرس عالیمقام و در جودت‌تقریر و قدرت بیان از مدرسین ممتاز درایران بشمار میرفته‌است ۲.

۱ــ حاج میرزا حبیب بعداز تحصیل ریاضیات و منطق و فلسفه و فقه و اصول برای استفاده از حوزه‌های زعمای دینی بعتبات مسافرت نموده و مدتها بحوزهٔ‌درس حاج‌میرزا حبیب‌الله رشتی و میرزای شیرازی و شیخ راضی عرب حضور بهمرسانیده و سپس بمشهدمراجعت مینماید.

برخی از تلامید حاج ملاهادی ازجمله مرحوم آقامیرزا حسین سبزواری ساکن مدرسه عبدالله خان واقع در بازار بزازهای تهران و آخوند ملا اسماعیل‌سبزواری ساکن‌مدرسه شیخ‌عبدالحسین شیخ‌العراقین طهران را مرکز تدریس قرار دادند. این ملااسماعیل‌غیراز ملااسماعیل سبزواری واعظ معاصر حجة‌الاسلام حاج ملاعلی کنی قده است و آقامیرزا حسین ساکن‌طهران غیراز آقامیرزاحسین ساکن سبزواراست که از اعاظم تلامید میرزای شیرازی بود. ملااسماعیل‌حکیم قبل‌از مرحوم آقامیرزا حسین فوت نموده‌است مرحوم آقامیرزا علی‌اکبر یزدی که در همین مدرسه‌ساکن بود در قم ساکن‌شد مدتی بدرس‌آقامیرزاحسین وملااسماعیل حاضرشده‌است اگرچه تحصیلات عمدهٔ‌او خدمت آقامحمدرضا و آقاعلی و در ریاضیات شاگرد آقامیرزا ابوالحسن جلوه بود. یکی‌دیگر از تلامید آقامیرزا حسین آقامیرزا ابراهیم زنجانی بزرگترین ریاضی‌دان عصراخیراست که مدتها بدرس‌جلوه و آقامیرزا محمدرضا و آقاعلی نیز رفته‌است و در این‌اواخر در زنجان ساکن‌شد. آقامیرزا علی‌اکبر وملااسماعیل مدرس مدرسه شیخ عبدالحسین‌بودند

مدرسه شیخ عبدالحسین واقع در مغرب وجنوب‌امامزاده زید بانضمام مسجد جنب‌آن معروف بمسجد آذربایجانیها معروف‌است بدستور امیر کبیر ساخته‌شده‌است.

این مدرسه را شیخ عبدالحسین بدستور مرحوم‌آقامیرزا تقی‌خان فراهانی «امیر کبیر» اعلی‌الله قدره و منزلته و نضر وجهه، که از حسنات دوران‌میباشد از ثلث این وزیر بی‌نظیر ساخت.

میرزا آقاخان نوری معروف به صدراعظم که باید اورا لکهٔ ننگی در تاریخ ایران و از سیئات‌روزگار

←

اساتید بعداز ملا غلامحسین شیخ‌الاسلام

آخوند ملا غلامحسین از مدرسین جامع حوزهٔ مشهد بود که فقه و اصول و حدیث و تفسیر و فلسفه و فنون ریاضی راتدریس مینمود. در زمان او و مدتی بعد ازاو آقامیرزا محمد سروقدی خادم‌باشی‌کشیك سوم آستان ملائك‌پاسبان حضرت رضا «ع» که از تلامیذ بنام حاج ملاهادی‌است. مدرس رسمی علوم عقلی بود. مرحوم سروقدی در فلسفه و عرفان و فنون ریاضی از اساتید مسلم بشمار میرفت.

مرحوم حاجی فاضل خراسانی از تلامیذ شیخ‌الاسلام و سروقدی‌است. فاضل در علوم نقلی از شاگردان بنام آقامیرزاحسن شیرازی م، ۱۳۱۲ هـ ق ساکن سامراء بود و مدتها در خراسان در رشته‌های معقول و منقول و تفسیر و حدیث و رجال تدریس مینمود. درسال ۱۳۴۲ رحلت‌نمود. حضرت استاد علامه آقا میرزا حسن بجنوردی مدظله در علوم عقلی از شاگردان همین حاج فاضل و معاصر او حکیم‌دانا آقابزرگ حکیم «میرزاعسکری» میباشند.

←

دانست، اصرار زیاد نمود که مرحوم شیخ‌العراقین این‌مدرسه را بنام او کند. شیخ نپذیرفت و بنام خود مشهور نمود.

میرزا تقی‌خان نسبت به تعلیمات عالیهٔ اسلام و مبانی تشیع احترامی خاص قائل و از صمیم دل معتقد بدین حنیف اسلام بود. از ثلث او نیز مدرسه‌یی در کربلا که بمدرسه صدر معروف‌است ساخته شده‌است. همین مدرسه را هم میرزا آقاخان نوری«خذله‌الله‌تعالی» اصرار زیاد ورزید که بنام حبیث او مشهور نمایند مرحوم شیخ‌العراقین برای فرار ازاین تحکم و شر این خادم بیگانه‌ها، مدرسه را به مدرسهٔ صدر نام گذاشت. همین میرزا آقاخان به‌تحریك دولت انگلیس موجبات قتل مرحوم امیر را فراهم نمود **واین بدر منیر در حمام «فین» کاشان**(چنانکه همه‌میدانند) **بمقام رفیع شهادت رسید وایران را از فیض وجود بزرگترین وزیر و حامی دانش و بینش محروم نمود** «ولیس هذا اول قارورة کسرت فی‌الاسلام».

آقابزرگ مدتی در مشهد از حوزهٔ سروقدی و شیخ‌الاسلام استفاده کرد و مدتی در طهران از محضر آقامیرزا حسن‌وآقامیرزا هاشم استفاده نمود و از برای تکمیل نقلیات مدتی در نجف اشرف به حوزهٔ تدریس مرحوم آخوند خراسانی نیز حاضر شده‌است و در علوم نقلیه: فقه‌واصول حوزهٔ با رونقی نداشت و در حکمت و فلسفه بسبك شیخ بیشتر ازسبك‌ملاصدرا و سایر حکمای متمایل بذوقیات و عرفانیات تمایل داشت . وی حکیمی‌بودجامع در علم و عمل وبا کمال سادگی عمر خودرا بپایان رسانید و بدنیا و لوازم آن‌ذرهٔ یی پابند نشد و از نوادر روزگار به شمار میرود . مرحوم آقابزرگ فرزند برومند و مستعدی داشت که د رعلوم عقلی و نقلی وارد و از مدرسین حوزهٔ علمیهٔ‌مشهد بود . این جوان دانشمند درسن‌کمتر از چهل سال وفات نمود . فوت این‌فرزندطومار زندگی پدررا درهم پیچید و آقا بزرگ اندکی بعداز فوت این فرزند لایق‌چهره بنقاب خاك کشید .

آقابزرگ سالیان متمادی در مشهد فلسفه تدریس مینمود و در سال ۱۳۵۵ هـ ق درگذشت .

مرحوم دانشمند محقق و جامع آقای حاج میرزا محمود تونی«فردوسی» قدس الله روحه ، جد آقایان استاد دانشمند وبزرگوار سید هبت‌الله شهاب فردوس و شهاب‌فردوس معاون سابق وزارت دادگستری که ازشاگردان معروف مرحوم‌میرزای شیرازی بود در علوم عقلی از تلامیذ حکیم سبزواری‌است که مدتها در سبزوار به درس حاج‌ملاهادی حاضر شده‌است .

بعداز حاج ملاهادی یکی ازبرجسته‌ترین شاگردان او بنام آقامیرزا حسین

سبزواری شاگرد میرزا محمدحسن شیرازی م، ۱۳۱۲ [1] بعداز مراجعت از عتبات مدتها در سبزوار بتدریس‌علوم عقلی‌ونقلی‌اشتغال داشت. یکی از شاگردان دیگر سبزواری، آخوند ملاعبدالکریم خبوشانی‌است که در شهر قوچان ساکن بود.

بعداز حاجی فاضل و آقابزرگ تدریس علوم عقلی در مشهد متروك شد. چند نفر از غیرواردین بعلوم فلسفه و عرفان مطالبی نامفهوم و عاری از کسوت برهان و دلیل بنام معارف اسلامی بعنوان ردّ برفلسفه و عرفان بین طلاب ساده‌لوح رواج دادند و بتکفیر و تخطئهٔ حکما پرداختند. برخی از این‌قبیل مطالب را بچاپ رسانیده‌اند و آنچه ببازار علم عرضه داشته‌اند مطالب سست و بی‌اساس و احیاناً مضحك‌است لذا مورد توجه اهل علم قرارنگرفت.

این بود مطالب مختصری در بیان سیر معارف اسلامی و فلسفهٔ الهی بعد از میر داماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و شرح حال اساتید و محققانی که بواسطهٔ زحمات فراوان و تحمل مشقات، میراث قدمارا با تحقیقات وسیعی بما رسانیدند و مطالبی هم بآن افزودند.

اگر کسی وارد به فلسفه و الهیات باشد ومقایسه‌یی بین‌میراث یونان وتحقیقات حکمای اسلامی (ایران) بعمل آورد درك‌خواهدکردکه علم‌الهی چه‌اندازه دردوران اسلامی ترقی نموده و تا زمان ملاصدرافلسفه مرتب وبدون‌وقفه در سیراستکمالی بوده‌است.

**

۱- این آقامیرزاحسین غیراز آقامیرزا حسین سبزواری ساکن طهران‌است. آقامیرزاحسین ساکن‌طهران متخصص در علوم عقلی بود و میرزای شیرازی را نیز درك نکرده بود.

حوزهٔ اصفهان در عصر صفویه مجمع افاضل واعلام‌بود اگر بازار شعروادبیات رواج نداشت درعوض بازار علوم شرعیه:فقه واصول و تفسیر و حدیث . و علوم عقلیه: فلسفه وعرفان وعلوم ریاضی وطب رونق یافت . بزرگترین فلاسفه و عرفا در این عصر بوجودآمدند و محققترین فقها وعلمای شریعت دراین‌عصر بظهور پیوستند درزمان هجوم افاغنه باصفهان دانشمندان‌این حوزهٔ علمی متواری شدند ولی‌چون این‌مرکز علمی عمق‌داشت بعداز آنکه نادرشاه افشار صفحات ایران را از لوث‌وجود افاغنه پاك نمود این حوزه رونق‌گرفت و تا اواسط قاجاریه گرم بود بلکه مدرسان عالیمقام که مروج افکار ملاصدرا بودنددراوائل قاجار بیشتر جلوه وظهور داشتند آخوند نوری و اتباع ومعاصران و تلامیذاو معاصر با فتحعلی‌خان قاجار بودند . سلاطین صفویه تنها مذهب حقهٔ جعفری‌رامذهب رسمی ایران قرار ندادند بلکه به واسطهٔ ترویجی که از معارف اسلامی می‌نمودند ایران مرکز تدریس علوم مختلف گردید . فیلسوفان و عارفانی نظیر میرِ داماد و میرفندرسکی وملاصدرای شیرازی و ملامحسن فیض و محقق لاهیجی ..... و فقها و متخصصان در علوم عقلی و نقلی مانند آقاحسین خوانساری و صاحب‌ذخیره‌و جمال‌المحققین و فاضل هندی و محدثان جامع و محققی نظیر مجلسی‌اول و ثانی...پابعرصهٔ ظهور نهادند . مجموعاً با ملاحظه ومقایسه بین خوبیها و بدیها، عصر صفویه عصر با برکت و رحمت بود . صد افسوس که پیدایش سلطانحسین موجبات فلاکت‌این‌سلسله‌را فراهم نمود ، بواسطهٔ سهل‌انگاری در مهام امور و تمایل بمجالست با رمال و دعانویسها وخوش گذرانی وغفلت ازحال‌مردم زحمات سابقین‌را پایمال‌نمود.

وحدت مذهب و عدم موجبات تشتت آراء یکی از موهبات خاصهٔ حق

بود که بوسیلهٔ صفویه درایران بـوجودآمد ، توجه بآل محمد و عشق بخانـدان عصمت و طهارت و عشق بحکومت حقهٔعلی (ع) و انتخاب احسن و افضل و اکمل درخلافت و تنفر ازتبعیض نژادی در نهادمردم ایران مکنون و کامن بود . این قوه و استعداد در عصر صفویه بطور کامـل‌خودنمائی نمود .

تألیفـات و آثار محقّق سبزواری و بیان خصوصیات تعلیقهٔ او بر شواهـد

حکیم سبزواری تألیفات زیادی دارد که برخی از آن آثار بطبع رسیده‌است. وبعضی نیز در کتابخانه‌های ایران موجوداست .

قسمتی از آثار او مبسوط و قسمتی مختصر و چند تألیف این حکیم محقق نه مختصر و نه مفصّل‌است .

حواشی و تعلیقات او بر اسفار مبسوط و تحقیقی‌است و بر جمیع مجلـدات اسفار غیر از جواهر و اعراض حاشیه نوشته‌است . اسفاررا چند دوره تدریس نموده است. حقیر ازاساتید شنیده‌ام که‌سبزواری‌جواهر و اعراض اسفار را تدریس ننموده و حاشیه هم بر آن ننوشته‌است در عصرماهم تدریس جواهر و اعراض مرسوم نیست ولی کتاب جواهر و اعراض اسفار بسیارعمیق و تحقیقی‌است .

آقامحمدرضا و آقاعلی و آخوند ملااسماعیل و آخوند نـوری این مبحث را تدریس نموده‌اند و بر مواضع مختلف آن تعلیقه دارند .

حاج ملاهادی از قرار تحقیقی که درمباحث‌ماده وصورت نموده‌است وهمچنین در آثار خود مطالبی دارد که معلوم میشود در مباحث مادّه و صورت و نحوهٔ وجود ماده و کیفیت ترکیب هیولی با صورت نوعیه مطالب جواهر و اعراض اسفار را کاملاً ندیده و غور ننموده‌است [1] .

تعلیقات حکیم سبزواری بر مفاتیح الغیب در حواشی مفاتیح چاپ طهران به طبع رسیده‌است . حواشی او بر مبدء و معاد و شرح هدایهٔ ملاصدرا مختصراست.

بر شرح کلیات قانون و شرح نفیسی‌نیز بطور متفرقه حواشی نوشته‌است از طبٌ قدیم اطلاع کافی داشته‌است و کتب‌طبی را تدریس می‌کرده‌است .

بر مواضع مختلف شفا حواشی نوشته‌است حواشی او بر شفا همان مطالب ملا صدراست که از تعلیقات او برشفا ومطالب‌کتب مستقل او نقل نموده‌است .

شرح منظومهٔ او در حکمت ومنطق جزء کتب درسی و از نفایس کتب‌حکمیه بشمار میرود . مطالب مهم فلسفهٔ الهی رابا یکدوره منطق و قسمت مهمی ازطبیعیات دربر دارد. براین‌کتاب حواشی زیاد نوشته‌اند ازجمله حواشی حاج‌ملامحمد هیدجی معاصر آقامیرزاابراهیم زنجانی‌است استادعلامه آقای آقامیرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حواشی محققانه‌یی‌نوشته‌اندکه قسمت منطق آن چاپ شده‌است .

شرح او بر دعای جوشن کبیر «شرح اسماء» و همچنین شرح او بر دعای صباح محققانه و از کارهای اساسی است‌که در قرون اخیر انجام شده‌است . در

۱ـ برخی از فضلا بمباحث جواهر واعراض اسفار اهمیت نداده‌اند درحالتی که عالیترین تحقیقات فلسفی در این‌کتاب شده‌است . در مسالهٔ حدوث‌عالم و مباحث ماده و صورت بهترین تحقیقات فلسفی و حکمی ذکر شده‌است .

طهران این شرح بطبع رسیده‌است .

شرح او بر مشکلات دفاتر مثنوی مولانا بسیارتحقیقی وپر مغز وقابل‌استفاده است واز سعهٔ اطلاع و احاطه و تبحر او حکایت مینماید .

حکیم‌سبزواری در عقاید فلسفی از تابعان و طرفداران پروپاقرص ملاصدرا و شارحان کلمات او میباشد. در جمیع‌مواردافکار آخوندرا تقریر نموده‌است وبندرت در مواردی بر آراء مـلاصدرا مناقشاتی‌نموده‌است . به‌کلمات ملاصدرا وتحقیقات عالیهٔ او ایمان دارد . حاج ملاهادی بعداز مراجعت از اصفهان چندی در مشهـد مقدس تدریس نمود و بالأخره سبزواررامحل تدریس خود قرار داد . حوزهٔ پـر فیض او منشأ خیرات و برکات و نفس‌گرم‌او موجب هجوم دانشمندان بسبـزوار و مرکزتجمّع افاضل ازاطراف و اکناف‌ایران‌بمسقط‌الرأس حکیم سبزواری شد .

حکیم سبزواری کتاب شواهد را تدریس مینمود شاید چندین‌دوره این‌کتاب را ازبرای خواص اصحاب تدریس نموده باشد لذا حواشی او بر شواهـد از کتب تحقیقی سبزواری‌است که با مطالعهٔ دقیق‌و تبحّری قابل‌توجه تألیف شده‌است و بر جمیع آثار او ترجیح دارد .

حکیم مؤلف این تعلیقه را با مراجعه‌بسایر تصانیف ملاصدرا بر شواهد نوشته است عبارت آن بر خلاف سایر تألیفات سبزواری نسبهً سلیس و روان و عـاری از تعقیداست . این‌حواشی هم توضیحی وهم‌تحقیقی‌است . مؤلف مشکلات شواهد را توضیح داده‌است و خود نیز تحقیقاتی پیرامون کلمات مؤلف شواهد نموده‌است . این تعلیقات ازجمیع آثار حکیم سبزواری‌نفیس‌تر و تحقیقی‌تراست و ظاهراً آخرین کتاب مؤلف‌است .

**

بر کتاب شواهد، آقامحمدرضا قمشه‌یی بطور متفرقه حواشی نوشته‌است. حواشی او محققانه و عمیق و مملو از تحقیقات عرفانی وفلسفی‌است. مرحوم آقاعلی حکیم بر قسمتهای مختلف از مشکلات وعویصات شواهد تعلیقاتی مخققانه نوشته است که در استواری و دقت و جمع بین تحقیق و تدقیق و ازحیث جذابی وسلاست نظیر شواهدالربوبیه است [1] و بر حواشی سبزواری ترجیح دارد.

حواشی حاج ملاهادی چون یکنواخت است و بر جمیع مطالب کتاب نوشته شده و مطالب را منظم و مرتب در سلك تحریر آورده‌است. ترجیح‌دادیم که‌حواشی اورا با این‌کتاب بطبع برسانیم. حواشی وتعلیقات آقاعلی و آقامحمدرضا را مستقلاً منتشر مینمائیم و فعلاً از جهاتی امکان انتشار این دوحواشی با تعلیقات سبزواری میسّر نمیباشد.

**

حاج ملاهادی بر اسرارالآیات ملاصدرا تعلیقاتی نوشته‌است که حقیر دیده‌ام علاوه بر کتبی که گفته شد رسائل متعدد ومختصری تألیف نموده‌است که بنده قصد دارم جمیع این وسائل را در مجلّدی‌بطور مستقل بطبع برسانم و در دسترس علاقمندان قراردهم. آنچه بنظر حقیر ازاین رسائل رسیده‌است و موفق بزیارت

ا ــ اصولا مطالبی که از آقاعلی مدرس باقی مانده‌است نغیس‌تر از آثار معاصران اوست مگر در عرفانیات که آقامحمدرضا و آقامیرزا هاشم براو ترجیح‌دارندولی در فلسفه ٔ ملاصدرا شاید بی‌نظیر باشد و در برخی از تحقیقات‌مطالب بی‌سابقه‌یی دارد. درتعلیقات‌بر مباحث نفس اسفار و شواهد پاره‌یی از دقایق نفیس در پیرامون تحقیقات آخوند بیان فرموده‌است

و رؤیت آن شده‌ام ازاین قراراست :

۱ــ جواب مسائل [1] قمیئون .

۲ــ هدایة الطـالبـین .

۳ــ جواب از سؤال چندمسأله‌ٔ اعتقادی (درمسائل‌مختلف فلسفی وعرفانی)

٤ــ رساله در مشارکت حدٔ و برهان .

٥ــ رساله در عالم مثال [2] و اثبات برزخ صعودی و نزولی .

٦ــ محاکمات و مقاومات .

۷ــ جواب سؤالات ابوالحسن رضـوی .

۸ــ جواب از سؤالات اسماعیل عارف .

۹ــ اسؤلة احمدیّة و اجوبـه‌ٔ اسراریّة .

۱۰ــ اشتهدائات اسمعیلیّة وهدا یا "اسراریّة" .

۱۱ــ جواب از سؤالات مربوط بعالم مثال .

۱۲ــ محاکمات و مقاومات .

۱۳ــ جواب از سؤالات آقامیرزا محمدابراهیم طهرانی .

۱٤ــ جواب از سؤالات آقا سیدصادق طهرانی .

۱٥ــ جواب از سؤالات سید سمیع خلخالی .

۱٦ــ جواب از سؤالات ملااسمعیل میان‌آبادی .

۱۷ــ هدایةالطالبین در معرفت ائمه و مرسلین .

۱ــ از این رسائل نسخ متعدد در کتابخانه‌های ایران : کتابخانه دانشکده‌ٔ ادبیات طهران ، کتابخانه آستان قدس رضوی و کتابخانه ملك موجوداست . حقیـر جمیع این آثار را دیده‌است .

۲ــ اینجانب درکتاب‌مفصلی که‌دربرزخ‌تالیف‌کرده‌ام ازاین رساله نام‌بردم ومطالب بسیاری ازآن نقل‌نمودم .

۱۸ــ یکی از کتب با ارزش ونفیس حکیم سبزواری «اَسـرارالحِکَم» است که آنرا بدرخواست ناصرالدین‌شاه تألیف‌کرده‌است. در مقدمهٔ اسرارالحکم ناصرالدین‌شاه را ستوده‌است و بعضی از عناوین نامتناسب ومبتذل ازقبیل«ظلُّ‌الله» و «قامع‌الکفَرة والفجَرة» ، «مظهرصفات‌الله» و «صاحب رایت نصرٌمن‌الله و فتحٌ قریب» راجع باو نوشته‌است [1] .

این رساله را برای اولین‌بار مرحوم آقامیرزا یوسف مستوفی‌الممالك «قده» درزمان حیات مؤلف طبع نمود . این مستوفی‌الممالك حاج‌ملاهادی را بناصرالدین شاه معرفی نمود وشاه را غیاباً مرید حکیم‌نمود و اورا تشویق‌کرد که در سفر زیارت مشهد حاج ملاهادی را ملاقات نماید. مستوفی مقبـرهٔ حکیم را ساخت .

این رساله بانضمام قسمت اسرار عبادات، در زمان مظفرالدین‌شاه در طهـران بطبع‌سنگی رسید و دراین اواخر بامقدمه‌وحواشی فاضل ربانی آقامیرزا ابوالحسن شعرائی طهرانی بسرمایهٔ کتابفروشی اسلامی منتشر شد .

محقق سبزواری رساله‌یی مستقل و رساله‌یی در جواب چند سئوال از عالم مثال تألیف نموده‌است . مطالب او دراین‌باب مأخوذ از صدرالدین شیرازی‌است .

**

۱ـ اشعاری نیز بعربی در مدح ناصرالدین‌شاه سروده‌است . از یکنفـر عارف و حکیـم منزوی و گوشه‌گیر توقع نمیرود که زبان بمداحی متنعمران در دنیابگشاید . این خود مسلم‌است که هـدیهٔ ناصرالدین شاه را قبول ننمود . حکیم از اموری که موجب آلودگی‌است خودداری می‌نمود .

این‌قبیل ازلغزش‌هارا باید حمل‌بر بیخبری این حکیم بزرگ از اوضاع و خـوش‌بینی و حسن ظن او دانست . صدرالمتألهین احدی را در عمر خود مـدح نکرده‌است و در دیباچهٔ کتب خود غیراز حمد خدا و مدح اهل‌بیت عصمت و طهارت چیزی ننوشته‌است واز علمای متمایل بملوك عصر و صاحبان مناصب‌ظاهری مذمت نموده‌است .

حقیر در تصحیح حواشی بر شواهد علاوه بر حواشی چاپ سنگی طهران که در هامش شواهد چاپ شده‌است ازنسخهٔ مِلکی خود، مکتـوب درسنهٔ ۱۳۰۸ و نسخهٔ خطی آستان‌قدس رضوی استفاده‌نمـود.

کتاب شواهد را حقیر با چندنسخه مقابله و تصحیح نمود:

۱ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه طهران. این نسخه درسال ۱۰۳۹هـ ق درزمان دولت حیات مؤلف تحریر شده‌است. چون آخوند درسنهٔ ۱۰۵۰ هـ ق دار فانی را وداع نموده علامت این نسخه درپاورقی (د، ط) است.

۲ـ نسخهٔ آستان قدس بعلامت اختصاری (آ،ق) نقل شده‌است.

۳ـ نسخهٔ ملکی خطی که درسال۱۱۰۲ هـ ق در اصفهان تحریر شده‌است و آخوند نوری همین شواهد را تـدریس مینموده، این نسخه در درجهٔ دوم‌اهمیت قرار دارد. علامت این نسخه (م، ن)است.

۴ـ نسخهٔ دیگر نسخهٔ مرحوم ملااسماعیل اصفهانی درب‌کوشکی است بعلامت (م، ل).

۵ـ نسخه‌یی را که اصل قرار دادیم نسخهٔ چاپی طهران‌است که زیر نظـر یکی‌از شاگردان آقاعلی‌حکیم متن‌وحاشیه تصحیح شده و با چند نسخه مقابله بعمل آمده است. دلایلی نیز در دست داریم که‌این‌نسخه بانسخهٔ اصل مقابله شده‌است.

حقیر بواسطهٔ آشنائی کامل بسبك تحریر ملاصدرا و احاطهٔ بر کتب او که از ممارست دائمی و مطالعه و غور چنـدین‌ساله در آثار این فیلسوف بزرگ بعمـل آمده‌است خودرا محتاج بجمع‌آوری نسخه‌های متعدد ندید مگـر در موارد نادر. اکنون این نسخه را با کمال اطمینان تقدیم‌باهل دانش و بینش مینمائیم و معتقدیم‌که

این نسخه اقرب‌النسخ نسبت به نسخهٔ اصل‌است .

جمعی از اهل تصحیح در ین عصر ازحدّ اعتدال خارج شده‌اند و وقت خودرا صرف مثله‌نمودن کتب‌علمی‌مینمایند و مجموعه‌یی قطورتر ازاصل بنام مأخذ تصحیح فراهم نموده موجب تحیّر مراجعه کننده میشوند . درست طرف‌مقابل آنها جماعتی دیگرند که به تعدد نسخ و تهیه نسخه‌یی‌که موجب اطمینان باشد اعتقاد ندارند[1] منظور از تصحیح یك‌متن ، تهیهٔ نسخه‌یی‌است که حکایت از نسخهٔ اصل نماید .

شرط اول تصحیح تخصص تام در موضوع کتاب مورد تصحیح واحاطه بمطالب تألیف مورد انتقاداست .

وقد فرغنا من تحریر هذه‌المقدمه اواسط شهر رجب‌الأصب ۱۳۸۶ .

۱– برخی از اهل تصحیح از نسخ قریب بعصر مؤلف‌اعراض نموده‌اند وصرفاً بمأخذ منقول مؤلف پرداخته، میزان مراجع مؤلف‌را قرار میدهند مثلا اگر ملاصدرا از شیخ مطلبی را نقل نمود صرفاً عبارت کتاب شیخ را مثلا اصل قرارداده غافل ازآنکه گاهی مؤلف درنقل‌کلام تسامح نموده و با آنکه کلام شیخ را تلخیص‌نموده وگاهی‌هم نسخه‌هایی‌را که دردست‌داشته نسخهٔ‌مغلوطی‌بوده و گاهی‌اوقات هم نقل بمعنی نموده‌است درحالی که نقاد یك متن وقتی کلام او قابل اعتماداست که‌نسخه‌یی را تحویل بدهد که اقرب نسخه‌ها باصل باشد و اگر احیاناً نسخه مؤلف مغلوط‌است بعدازاعتماد و قطع بآنکه نسخه‌یی که از زیر دست مؤلف غلط خارج‌شده‌است همان را اصل قرار دهد و درپاورقی اشاره باشتباه مؤلف نماید . ما در مواردی باین‌معنی برخورد نموده‌ایم که نسخهٔ خارج شده ازدست مولف قطعا غلط‌بوده‌است . دربسیاری ازمباحث حرکت که ملاصدرا از امام فخر مطلب نقل نموده وچندموردهم امام‌فخر بطورغلط ازشیخ رئیس عبارت نقل نموده‌است . قبل‌از رواج انتقاد صحیح نسخه‌به متابعت از دانشمندان غرب این رویه‌؛ نابسند رایج بوده‌است . تسامح در کتب عقلی و فن حکمت بیشتررواج داشته‌است . خصوصاً آنکه ازباب تقیه کتب‌عقلی را اساتید در گوشهٔ سرداب‌ها و در غایت خفا تدریس‌مینمودند ودور ازانظار بمباحثهٔ این‌کتب می‌پرداختند و این‌خود یکی از علل مهم وجوداغلاط در کتب فلسفی و عرفانی‌است .

**

این کتاب مشتمل‌است بر مقدمهٔ انگلیسی از دوست دانشمند و فاضل عالیقدر ومتتبّع ، جناب آقای دکتر سیدحسین نصر[1] استاد دانشگاه طهران .

این سومین مقدمهٔ انگلیسی‌است که‌آقای دکتر نصر بر کتب حقیر بمنظور معرفی کتابهای فلسفی بعالم غرب بزبان غربی مرفوم داشته‌اند .

از راهنمائیهای آقای دکتر نصر و مساعدتهای معنوی و تشویق فراوان

۱ـ حقیر لازم دانست ترجمهٔ مختصری از آقای دکترنصر دراین مقدمه منتشر نماید . علاقهٔ وافر این دوست عزیز بمعارف اسلامی و درك حقایق و معارف‌دینی قابل همه‌گونه تمجید و توصیف‌است و علاقهٔ زیاد معظم له بدرك و ترویج و اشاعهٔ معارف اسلامی‌وغور در معارف شیعه و حب زیاد بمقام ولایت بیش‌از هرچیز حقیررا باآقای دکتر علاقه‌مند نموده‌است .

آقای دکتر نصر در سال ۱۳۱۲ هجری شمسی درطهران متولد شده‌اند بعداز تحصیلات دبستانی و نیمهٔ اول متوسطه رهسپار آمریکا شدند ، پدرایشان‌مرحوم آقای دکترسیدولی‌اللّه‌خان نصر «قدس‌اللّه‌سره» است که ازبزرگان علم و ادب و ازدانشمندان باایمان‌کشور بودند ، به‌تربیت معنوی فرزند خود سعی‌بلیغ مبذول داشتند و الحق نتیجهٔ عالی گرفتند . مادرایشان «سلمهاالله» نوادهٔ مرحوم شیخ اعظم حاج‌شیخ فضل‌الله نوری‌است ، این پدرو مادر با خلوص نیت‌بیش‌از همه‌چیز به‌تربیت دینی ایشان اهمیت قائل شدند . آقای دکتر نصر بعداز اتمام دورهٔ دبیرستان‌وارد دانشگاه «ام آی تی» شدند و بتحصیل‌فیزیك وریاضیات و فلسفهٔ علوم پرداختند . در سال ۱۳۳۲موفق باخذ لیسانس در فیزیك با درجهٔ عالی شدند، روی علاقهٔ زیادی که به‌تحصیل فلسفه و عرفان‌اسلامی داشتند در دانشگاه «هاروارد» به تحصیل مشغول شدند . بعداز اخذ درجهٔ فوق‌لیسانس درسال۱۳۳۷ بگرفتن درجهٔ دکتری در تاریخ علوم وفلسفه نائل آمدند . علاقهٔ وافر آقای دکتر بمعارف اسلامی‌اورا وادار به مطالعه و تحقیق درمعارف دینی نمود .

در سال ۱۳۳۷ بایران مراجعت نمودند و بسمت‌دانشیار دانشگاه طهران انتخاب شدند واکنون باسمت استادی در دانشکدهٔ ادبیات طهران تدریس می‌کنند سفرهای متعدد بممالك‌خارج نموده‌اند. در سال۱۳۳۷ بمراکش سفری علمی نمودند و درکنفرانسی که جهت‌تقریب اسلام ومسیحیت برپاشده‌بود شرکت نمودند درسال ۱۳٤۰ مدت٦ماه در دانشگاه هاروارد درعلوم‌وفلسفهٔ اسلامی درمرکز تحقیق در ادیان جهانی‌تدریس نمودند و بدعوت دانشگاه سربن دراین دانشگاه مدتهاسخنرانیهای علمی نمودند .

معظمٌ له کمال تشکر را دارم .

آقای دکتر نصر در اشاعهٔ معارف فلسفی و عرفانی در ممالك خارج از ایران کوشش بسیار نموده‌اند و به تصدیق دانشمندانی که باروپا و آمریکا و بیروت و سایر ممالکی که معظم‌له تدریس نموده‌اندو یاکنفرانسهای علمی داشته‌اند مسافرت کرده‌اند آقای دکتر نصر خدمات ارزنده‌یی‌نموده و قدمهای مؤثری در راه ترویج افکار حکما و عرفای اسلامی و معارف‌دینی برداشته‌اند [1] .

علاوه بر مطالعات زیاد در فلسفه و عرفان و معارف اسلامی و بواسطهٔ آشنائی کاملی که بدو زبان فرانسه وانگلیسی‌دارندموفق به خدمات ارزنده‌یی شده‌اند و از این‌جهت در بین دانشمندان معاصر نظیرندارند. ایشان مدتها بحوزهٔ تدریس‌فلسفهٔ استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی و استاد دانشمند آقای حاج سید محمدحسین طباطبائی حاضر شده‌اند وشب‌وروز مطالعه و تتبع و تحقیق در معارف گردید .

۱ــ دوست و فاضل گرانمایه و محقق **آقای دکتر جلال متینی** استاد دانشگاه مشهد که هم‌اکنون برای تحقیقات علمی درکشورهای اروپائی وامریکا بمطالعه اشتغال‌دارند در نامه‌ای که برای حقیر ارسال‌داشته‌اند خدمات ارزندهٔ آقای دکتر نصر را در امریکا ستوده‌اند . و این از برای مملکت عزیز ما کمال افتخاراست که فعالیت‌های علمی ایشان مورد توجه محافل علمی‌قرارگرفته‌است .

آقای دکتر نصر قریب ۵۰ مقاله‌بانگلیسی وفرانسه نوشته‌اند که بسیاری از آنها با افکار دانشمندان اسلامی خصوصا ملاصدرا سروکار دارد : (اسفار بـه‌عنوان منبع تاریخ فلسفهٔ اسلامی) . شرح حال وآراء ملاصدرا .

مقدمه انگلیسی بر کتاب شرح مشاعر ملاصدراکه با مقدمه و حواشی حقیر منتشرشده‌است .
مقدمه بر کتاب شرح مقدمه قیصری از این‌جانب .
مقدمه بر شواهدالربوبیه (کتاب حاضر) .
مقاله‌یی راجع به: شیخ اشراق ، میر داماد ، ملاصدرا و حاج‌ملاهادی سبزواری .

آقای دکتر نصر باید جمیع مقالات و رسالات علمی مربوط بدانشمندان اسلامی و مطالبی را که در کنفرانسهای علمی اظهار داشته‌اند در رسالهٔ مستقلی‌منتشر نمایند تا همه استفاده‌کنند و دانشمندان نیز ازخدمات علمی معظم له اطلاع بیشتری حاصل نمایند.

اسلامی مینمایند .

آقای دکتر نصر تألیفات و آثار ارزندهٔ زیادی دارند که مورد توجهٔ اهـل دانش قرارگرفته‌است . برخی از آثار ایشان بزبان فارسی ازاین‌قراراست :

۱ــ تصحیح و تحشیه و مقدمه بررسالهٔ سه اصل ملاصـدرای شیرازی از انتشارات دانشگاه طهران ۱۳۴۰ هـ ش .

۲ــ هرمس و نوشته‌های هرمسی درجهان اسلامی۱۳۴۱ هـ ش ازانتشارات دانشگاه طهران ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیـات .

۳ــ نظر متفکران اسلامی در بارهٔ طبیعت (برندهٔ جایزهٔ سلطنتی) ۱۳۴۳ هـ ش از انتشارات دانشگاه طهران چاپ دوم از انتشارات کتابفروشی دهخدا .

۴ــ ده‌مقاله در معارف سلامی ازانتشارات کتابفروشی دهخدا .

۵ــ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشـراق از انتشارات انستیتوی ایران و فـرانسه .

۶ــ سه حکیم مسلمان (ترجمهٔ آقای احمد آرام دانشمندمعاصر که دارای آثار زیادی هستند و از بزرگان دانش این‌عصر محسوب میشونـد) طهران مؤسسهٔ فرانکلین ۱۳۴۵ هـ ش .

آقای دکتر نصر بزبانهای اروپائی آثاری ارزنده دارند کتب و رسائل‌ایشان بزبانهای خارجی تاآنجا که حقیر در نظر دارد ازاین‌قراراست :

۱ ــ همکاری با فیلسوف بزرگ و مستشرق نامدار « پروفسور کربن » در تاریخ فلسفهٔ اسلامی ــ «گالیمارد» ــ پاریس ۱۹۶۴ میلادی .

۲ ــ رسالهٔ ایران چاپ«یونسکو» ، ۱۹۶۶ .

۳ــ مدخلی بر اصول «جهانشناسی اسلامی» ، دانشگاه [۱] هاروارد) ۱۹۶۶ م

٤ــ سه حکیم مسلمان «مطبعهٔ دانشگاه هاروارد» ۱۹٦٤ م .

٥ــ علم در تمدن اسلامی ، دانشگاه هاروارد ۱۹٦۷ م.

٦ــ تتبعات اسلامی ــ بیروت مکتبة لبنـــان ۱۹٦۷ م.

۷ز آرمانها و حقایق اسلام ، لندن ، آلن و آنوین ، ۱۹٦۷ م.

۸ــ تلاقی انسان و طبیعت ، بحران معنوی بشر جدید (تحت طبع) .

۹ــ ترجمهٔ دوکتاب از تألیفات استاد ارجمند آقای حاج سیدمحمدحسین طباطبائی «اسلام و شیعه ، قرآن ازنظـرشیعه» .

امیدواریم خداوند توفیق خدمت و کار به‌سایر دانشمندان و اساتید دانشگاه ما عطافرماید که همه نظیر آقای دکتـــر نصر فعالیت علمی داشته باشند تا منابـع علمی و تحقیقاتی وسیعی که در کتابخانه‌ها مدفون‌است زنده شود و بــه‌این طریق دنیا از قسمتی ازمعارف باارزش علمی درغفلت نماند [۱] .

۱ــ آقای دکترنصر درکنفرانسهای بزرگ علمی شرکت‌نموده و درجمیع این‌کنفرانسها آبرو و حیثیت ایران را حفظ نموده‌اند و این، باعث افتخاراست .

در کنگرهٔ فلسفی پاکستان در لاهور، کراچی ، پیشاور و حیدرآباد و جشن چهارصدمین سال تولد صدرالدین شیرازی .

بیست وششمین کنگرهٔ شرق‌شناسی در دهلی (دراین‌کنگره سخن ایشان راجع بملاصدرا بوده‌است)

اولین کنگرهٔ ایران‌شناسی درطهران (ایشان ریاست بخش فلسفه و علوم و ادیان را عهده‌دار بودند)

جشن چهارصدمین‌سال تولد «گالیله» در فلورانس .

کنگرهٔ بین‌المللی فلسفه قرون وسطی

و در کنگرهٔ میراث مشترك ایران وپاکستان و ترکیه در طهران و انقـره .

آقای دکتر نصر اکنون استاد دانشگاه طهران و رئیس کتابخانهٔ دانشکـدهٔ ادبیـات و رئیس هیئت مدیرهٔ مؤسسهٔ فرهنگی سازمان عمران منطقه‌یی ایران و پاکستان و ترکیه، میباشند .

**

در پایان از جناب استاد دانشمند و مخدوم عالیقدر آقای دکتر **ضیاءالدین اسمعیل‌بیگی** رئیس رؤف دانشگاه مشهد که در طبع ونشر این‌کتاب حقیر را تشویق فرمودند و همیشه مشوق اساتیـد محقق و پرکارند کمال تشکررا دارم .

از دوست‌دانشمند جناب آقای‌دکتر **مجتهـدزاده** رئیس‌دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی «معقول و منقول» که وسائـل انتشار این کتاب را فراهم نمودند و اگر حق‌طلبی و بی‌نظری معظم‌له نبـود این کتاب نفیس جزء سلسله انتشارات دانشگاه در دسترس اهل حکمت و معرفت قرارنمی‌گرفت ، ممنون و متشکرم .

لازم میدانم از برادر گرامی ودوست فاضلم آقای **حسن لاهوتی** «سبزواری»[1] که در تصحیح این‌کتاب و تهیه نسخهٔ حواشی **حکیم سبزواری** زحمات زیادی متحمل شدند تشکر نمایم[2].

۱ـ نسخه‌هائی که از تعلیقات سبزواری در کتابخانه‌هاموجوداست اغلب ناقص و مغلوط می‌باشد. نسخهٔ کاملی که آقای **لاهوتی که**از خویشاوندان نزدیک‌حکیم‌سبزواری‌است دراختیار این‌جانب گذاشتند کار را بر حقیر آسان نمود .

۲ـ از آقای **محمود خیابانی نژاد «ناظران»** متصدی**ماشین‌اینترتایپ** که دراین‌فن درایران کم‌نظیرند وبـا کمال سلیقه کاری‌را که عهده‌دار شدند انجام دادند وحقیر درچاپ این‌کتاب کوچکترین ناراحتی متحمل‌نشد بیش‌ازحد امتنان دارم . چاپخانهٔ دانشگاه ومقامات‌دانشگاهی باید قدر این کارگـر ماهر را بداننـد و موجبات تشویق اورا همیشه فـراهم نمایند .

الحمد لله علی بلوغ ما قصدنـاه و حصول ما اردنـاه و صلی‌الله علی
سیدنا و نبینا محمد (ص) واسطة نزول‌البرکات والخیـرات
والصلوة‌المتواترة علی اهل‌بیته و ورثة علمه لاسیماً ابن
عمه و وصیه الذی ختم به‌الولایة‌المحمدیة قطب
الاقطاب ومن‌عنده امُ‌الکتاب علی‌بن ابیطالب
وانـاالعبد المنتسب الی اهل‌السعادة
والولایة‌سیدجلال‌الدین‌الموسوی
الآشتیانی عفی‌الله تعالی
عن جـرائمـه .
رمضان ۱۳۸۶

الشواهد الربوبية

فى المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازى

با حواشى حكيم محقّق حاج ملاّ هادى سبزوارى

تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتيانى

ربَّنا اغفر لنا و لاِخواننا الَّذین َسبَقونا بِالایمان
و لا تجعل ْ فی قلُوبنا غِلاً للَّذین َ آمنوا
ربَّنا اِنَّك رؤف ٌ َرحیم

تقدیم بحضرت استاد علامه، مخدوم دانشمند، سید الشعراء
و امیر الادباء ، جناب آقای **سید کریم**
امیری فیروزکوهی ادیمت ظلاله

این کتاب دریکهزار نسخه جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد در مطبعه
دانشگاه مشهد بطبع رسید . رمضان المبارك ۱۳۸۶ هجری قمری

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی تجلّی لقلوب العارفین بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتیجة ایجاد الأرواح والأجساد فأوحی فی کل سماء أمرها لادارة[1] انوار متجسّدة بتحریکات نفوس مجردة یتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ینشأ منها الکائنات ویتزیّن الارض بالحیوان والنبات والجماد و کان الغرض الاصلی منها نشو الآخرة وتعمیرها بنفوس طاهرة[2] فخلق الانسان و خلق من بقیة طینته سایر الاکوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدسه و اعظمه ، اشکره علی نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّی علی نبیه و آله المطهرین من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظین فی سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهلة واستعیذ به من مسّ جنود الشیاطین فی تحریر هذه العجالة و بثّ معانیها الی غیر ذویها من الذین لم یتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملکات .

اللهمّ اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق اسماع

۱- : لارادة ـ د ـ ط . ۲- : بنفوس طاهرة ـ د ـ ط .

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات فى روضة من رياض الجنة ولا تجعلها فى حفرة من حفر النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نور الله بصيرته من[1] معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انى بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتى الى عالم المعانى والاسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة[2] عما اكب عليه طبايع الجمهور والاعراض[3] بالكلية الى الحق القراح عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلدوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطلعت على مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلما تيسر لأحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفى صفى القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و ان كانوا من الأساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هى لعمرى انوار ملكوتية يتلألأ فى سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فى مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، مما لم يمكننى أن انص عليها[4] خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فى الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة او المقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

لما[5] ورد على امر آمر قلبى و وقعت الى اشارة مشير غيب[6] باظهار طائفة منها

١ـ : فى معرفة الدين ـ د ـ ط
٢ـ : طالت مهاجرتى ـ د ، ط
٣ـ : و اعراضى بالكلية .... د، ط
٤ـ النص عليها ، ـط
٥ـ ثم لما ...... ـط
٦ـ : ووقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار ..... الخ د،ط، خ، ن، ر

لحكمة خفيّة و بثّ جلة[1] منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل فى دفع النقوض والاسؤله فامتثلت سمعاً و طاعة والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ و أوردتها كما رسم لى و عيّن علىّ الجدّ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تنبيهات على نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت فى أصداف قابلية النفس بالبرهان ثمّ استخرجها[2] غواص القوة الفكريّة من قعر بحر الحكمة الى سواحل البيان باذن الله العزيز المنّان و ثقبت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جائت بحمدالله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبّحون فى جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الحور العين» فى مجامع الأنس .

فها هى التى أذكرها من اصول أودعتها فى ابواب وفصول وترجّمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سمّيتها «بالشواهد الربوبيّة فى المناهج السّلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يسّر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونوّر باشراقها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدى السبيل» .



١ـ و بث جملة منها آ، ق، ن،ر ، ط

٢ـ : ثم استخرجتها .... د، ط

المشهد الاوّل

فيما يفتقر اليه فى جميع العلوم من المعانى العامّة

و فيه : شواهد

الاوّل : فى الوجود و فيه اشراقات الاوّل فى تحققه ، الوجود أحق الاشياء بالتحقق لان غيره به يكون متحققاً و كائناً فى الاعيان وفى الاذهان[1] فهوالذى به ينال كل ذى حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كمايقوله المحجوبون عن شهوده، ولانه المجعول بالذات دون المسمّى بالماهية كما يظهر انشاءالله .

الثانى : فى وجدانه ، الوجود لايمكن تصوره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشىء العينى عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حدّ العين الى حدّ الذهن ، فهذا يجرى فى غير الوجود . و اما فى الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحدّ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهنىّ فليس بكلى و لا جزئى و لا عامّ ولا خاصّ ولامطلق ولا مقيّد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

١ــ : او فى الاذهان ــ د،ط ، م ، ل

و هو فی ذاته أمر بسیط لا یکون له جنس ولا فصل ولا ایضاً یحتاج فی تحـصله الیٰ ضمیمة قید فصلی او عرضی، مصنّف او مشخّص .

الثّالث : ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلّی للجزئیّات کما اشرنا الیه بل شموله من باب الانبساط والسریان علیٰ هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التّصور فهو مع کونه امراً شخصیاً متشخّصاً بذاته و مشخّصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیّة مما یجوز القول بانّه مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحدة به کل منهـا بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوی الموجود الاول الذی لا یشوبه ماهیة اصلاً لانّه صریح الوجود الذی لا اتمّ منه و صرف الوجود المتأکد الشدید الذی لایتناهی قوّته و شدته بل هو فوق مالایتناهی بمالایتناهی، فلایحدّه حد ولا یضبطه رسم «ولا یحیطون به[1] علماً ، و عنت الوجوه للحیّ القیّوم[2]» .

تفریعٌ

فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأکد والضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤن اقوام الفیلسوف المقـدم من اختلاف حقایقها عند التفتیش .

الرابع : ان الوجود فی کل شیء عین الـعلم والقدرة و سایر الصـفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه و سیجیء موعد بیانه .

الخامس : انّ بین الوجود والماهیة الموجودة به ملازمة عقلیّة لا صحابة[3] بحسب

۱- سورة طه ۲۰ ، آیة ۱۰۹

۲- سورة ۲۰ آیة ۲۱ .

۳- لا بحسب الاتفاق ... «ط»

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بدّ ان يكون احدالمتلازمين[١] تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر او هما متحققين جميعاً بامر ثالث[٢] موقع الارتباط بينهما والشقّ الثانى غير صحيح لان احدهما و هو الماهيّة غير مجعولة ولاموجودة فى نفسها لنفسها كما اقمنا البراهين عليه فى مقامه فيبقى[٣] الشقّ الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهيّة مقتضية للوجود و الا لكانت[٤] قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ بل بمعنى ان الوجود هو الاصل فى التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظلّ للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجوداً فى نفسه بالذات والماهيّة موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتّحاد .

السّادس : ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرَض لان كلاً منهما عنوان لماهيّة كليّة و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنّسوه او تحت معنى جنسىٍّ من الاعراض لكان مفتقراً الى ما يحصّله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من ساير المحصّلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١ـ : لا بد ان يكون احدالمتلازمين ملازماً عقلياً متحققا...... «ط» هكذا وجدنا فى اكثر النسخ المخطوطة .

٢ـ : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ ـ «ط»

٣ـ : فبقى الشق الاول ، خ، ن ر ، م، ل ٤ـ والا لكان ...

شروق نور لزهوق ظلمة

و اذ قداستنار بيت قلبك بشروق نورالعرفان من افق البرهان وتيقّنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمه كل وهم ولا تبال بما وجدته فى كلام بعضهم[١] حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوّم بوجوده فى موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجود الانسان متقوّم باضافته الى الانسان و وجود زيد متقوّم باضافته الى زيد لا كما يكون الشىء فى مكان ثمّ يعرض له الاضافة من خارج . انتهى»

فان ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الى الماهيّة ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد فى الاعيان و كذا فى الاذهان فلا قابليّة ولا مقبوليّة و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشىء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود[٢] و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ فى الموجود معنيين ماهية و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العينى أوالذهنى الى امرين فهما بالمادّة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفيّة هذا الاتّصاف والقابليّة ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافّة الوجودات حتّى عن هذا التجريد لأنه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذى هى به موجودة ، فهذه الملاحظة ايضاً يصحح قاعدة الفرعيّة من حيث انها تجريد[٣] و تخليط معاً لانّها تخلية القابل عن

١– هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كذا فى النسخة المكتوبة فى حيوة المصنف «رضى الله تعالى عنه» د،ط والنسخة المكتوبة فى سنة : ١١٩٦.

٢– : و كون الوجود قبله [اى الوجود] د،ط

٣– من انها تجريد ... الخ د،ط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هى بعينها نحو من الوجود فيكون متأحّدة معه فانظر ماشمل انبساط نورالوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته .

لمعة تفريعيّة

قد بزغ الامر و ظهر انّ وجودالاشياء نفس موجوديّتها لاكحال البياض والجسم فكما انه فرق بين كون الشىء فى المكان او فى الزمان و بين كون الحالّ كالعرض والصورة فى محلّ كالموضوع والمادّة لان فى الاول وجوداً للشىء فى نفسه ووجوداً آخر له فى غيره و فى الثانى وجود للشىء فى نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشىء فى شىء و بين كون نفس الشىء لا كون شىء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السّابع : فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مرّ انه متشخّص بذاته متطوّر بأطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنّقص او بالغنى[1] والفقر[1] و اما بعوارض ماديّة ان وقع فى الموادّ ، و هى لوازم الشخص المادى و علاماته ، فوقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانّهما مقوّمان للوجودات التى هى فوق الاكوان والحركات ، و كلّ وجود واقع فى مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع فى المواد والاستعدادات فكونه واقعاً فى تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه و اماالوجودات المادية

۱ـ : او الغنى والفقر . فى النسخ الغير المطبوعة .

فكذلك الا ّ انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثّامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قداضطربت افهام المتأخّرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على تقدير هذاالاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعيّة و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بماوراءالوجود من الصّفات . و تارةً جعلوا مناط الموجوديّة اتحادالماهية مع مفهوم الموجودالمشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذاالحكم فى كل مشتق عندالقائل بهذا و لم يُحقّق احد منهم كنهَ الامر فى هذاالمقام من انّ الوجود كما مرّ نفس موجوديةالماهية لا موجوديّة شىء غيره لها كساير الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهيه به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكليّة العقليّة، كما قد يحتاج اليه فى الاحكام النّقليه عند تعارض الادلّة .

و هذاالذى اظهرناه انّما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انما الموجود فى الاعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و اماالمسمى بالماهيّة فهى امرٌ متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبة الوجود اليها على ضرب من الحكاية لاالحقيقة [١] كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصىً .

١ـ لا على الحقيقة... د،ط

تأييدٌ تنبيهيٌ

و مما يؤيّد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود فى‌الهليّة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحقّقين.[۱] قول‌الشيخ الرئيس فى بعض كتبه: «فالوجود الذى للجسم هو موجوديّة‌الجسم لاكحال‌البياض فى‌الجسم فى كونه‌ابيض لان‌الابيض لايكفى فيه‌البياض والجسم.» انتهى[۲]، فان معناه انه : لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غيرالوجود علىٰ شيء من ان يكون للمحمول معنى فى نفسه و له وجود عندالموضوع و ان كان وجوده فى‌نفسه عين وجوده عندالموضوع.

فهيهنا امور ثلاثة وجودالموضوع و مفهوم المحمول ووجود رابطى بينهما واما فى مثل قولنا الجسم موجود فيكفى هيهنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث.

وقال ايضاً فى‌التعليقات: «وجودالاعراض فى‌انفسها هووجودها فى موضوعاتها سوى ان‌العرض الذى هوالوجود لمّا كان مخالفا لهاجتها الى‌الوجود حتى يصير موجودة واستغناءالوجود عن‌الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان‌يقال: ان‌وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض‌وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من‌الاعراض وجوده‌فى موضوعه وجود ذلك‌الغير. انتهى[۳]»

ولا يخفىٰ ان هذاالكلام والذى نقلنا قبيله نصّان علىٰ ان للوجود كوناً فى-

---

۱ـ و هوالسيدالمحقق‌الداماد و قد صرح بهذا فى القبسات «طبع ط ۱۳۱٤ هـ ق القبس‌الثانى ص۲٦، ۲۷ وقد نقلنا كلامه و حققناه فى حواشينا. قوله «قده» : «وكما قد صرح به بعض‌المحققين» هذه‌العبارة ليست فى اكثرالنسخ‌المخطوطة.

الواقع الا ان كينونيّته ليس بامر زائد عليه كما فى‌الاعراض و لا يفتقر ايضاً فى قوامه الى مايسمّونه‌موضوعاً و هوالماهيّـة‌الموجوده به اذ ليس لها وجود آخر به‌يكون متقدمهً عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب‌التوسع فى اعتبار العـقل .

و اما ما قاله بعض‌المحققين [1] «ان‌الوجود متقدم على‌الماهية فى‌الخارج ومتأخر عنها فى‌العقل» فمراده ما مـرت‌الاشارة اليه من ان‌الوجود فى‌الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهيّة تبع له و فى‌الذهن للعـقل ان يعتبر الماهيّة مجـردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : فى‌الاشارة الى حـلّ‌الاشكالات الـواردة على كون‌الوجود متحققاً فى‌الاعيـان .

ان للقائلين باعتباريّة‌الوجود و كونه من‌المعقولات‌الثانيه والاعتبارات‌الذهنية حججاً قويّهً سيّما ماذكره‌الشيخ‌الاشراقى فى‌حكمة‌الاشراق [2] والتلويحات‌والمطارحات فانها عسير‌الدفع دقيق‌المسلك و قد هدانا‌الله سبحانه الى كنه‌الامـر و نوّر قلـوبنا [3] بشهود‌الحق فى هذا‌المقام و يسّر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه‌الشكوك كلها وقمع ظلمات هذه‌الوساوس والاوهام برمّتها «فالحمد لله‌الذى هدينا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا‌الله» و من اراد‌الاطلاع عليها فليرجع الى اوايل سفـرنا‌الاول من‌اسفار

۱ـ والقائل هـوالشارح المحقق لمقـاصدالاشارات«قدس‌الله اسراره» فى‌شرحه على‌الاشارات «طبع ط ۱۲۷۱ هـ ق الجزء الثالث ، ص ۲٤٥» .

۲ـ راجع شرح حكمة‌الاشراق الطبعة‌الحجرية ـ ط ۱۳۱٥ هـ ق ص۱۸۲ ، الى ص۲۰٦»

۳ـ نور قلبنا .... «ط

الاربعة و فيه كفاية لطالب الهداية[1] . والحق ان الجهل بمسئلة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يُعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور[2] فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لاعلم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات[3] على ان الوجود اعتبارى لا صورة ولا حقيقة له فى الاعيان صرح فى اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية ومافوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا الا تناقض صريح وقع منه ؟

الاشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولا وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً كما فى ساير العلوم فان مطالبها محمولات لايعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص فى العلوم الجزئية التى هى تحت العلم الطبيعى والتعليمى بل زيد عليه فيها مخصصات اخرى[4] غير كونه ذا طبيعة مطلقة او

١ـ و قد عبر «قده» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفارالاربعة» و تارة «بالحكمةالمتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمةالمتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفارالاربعة . هكذا سمعت من استادنا الاعظم سيد اكابرالحكما آقا ميرزا ابوالحسن قزوينى «اديمت ظلاله» بعض اوقات استفادتى منه .

٢ـ : واعرف من كل متصور غيره ...الخ «ط»

٣ـ و قد ذكر جميع الادلة التى ذكرها فى المطارحات فى الحكمة الاشراق

٤ـ : بمخصصات اخرى ... «ط»

ذاكمية مطلقه- كمباحث الامزجه- لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على[1] نسب انظار النجوم و قراناتها واتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحث[1] عن احوال الموجودات التى تضاعفت عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعى والتعليمى ايضاً .

و لان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك[2] من المطالب و هيهنا من المبادى المسلمة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الموجود «بما هو موجود» لا الوجود الواجبى كما ظن لانه من المطالب فى هذا العلم فاما[3] مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جل اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه ورسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوءها عن النفوس ، فالحكيم الالهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى[1] والاسفل و كتبه العرشيه- واللوحيه- و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شیء اليه «يوم تبدل الارض غير الارض»[4] و الى[1] هذه العلوم الربوبية اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما انزل اليه الآية[5]» ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكم والكيف و غيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير

۱- : الباحثة عن احوال الموجودات التى ... الخ كذا وجد فى بعض النسخ الموجودة عندنا .

۲- : هذان من المطالب ....

۳- : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤- سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات و برزوا لله الواحد القهار» .

٥- البقرة ۲۸٥ سورة ۱ .

والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .

و من مطالب هذه‌الحكمة اثبات مبادى‌القصوى الاربع للموجودات اى الفاعل والغاية والمادّة والصورة .

اظلام وَهْم و اِشراق عَقْل

ربما يتوهم متوهّم : ان‌الوجود اذاكان موضوعاً للحكمة‌الالهية لم يمكن اثبات مبادى‌الموجودات فيه لان‌المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مباديه . فيجاب عنه: ان‌النظر فى مبادى‌الوجود ايضاً نظر فى لواحقه اذالوجود بما هووجود اوموجود ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء من‌عوارضه‌الذاتية التى يلحقه لحقوقاً اولياً اذ لا شىء اعم منه حتى يعرض له اولا هذا المعنى ولا ًانّه فى عروض هذا المعنى له يفتقر الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .

و هيهنا سِرٌ عرشى : و هو ان طبيعة‌الوجود المطلق لها وحدة عموميّة ليست كوحدة‌الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة‌الوجود المطلق ، فيجوز ان يكون‌المتقدم عليه من‌اللواحق المتأخرة عنه بل‌الوجودالمطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق ولاحق و بهذاالتنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جلية‌الحال ولا يحتاج الى ما اعتذر عنه‌الشيخ اخيراً فى‌الشفاء : «بان‌المبدء ليس مبدءً للموجود كله و الا لكان مبدء لنفسه بل الموجود[١] كله مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود انتهى[٢]» بل لقائل ان يقول: اذا كان مبدء لبعض‌الموجود يصدق

١ــ الهيات الشفاء طبعة‌الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص٢٨١ .

٢ــ قال‌الشيخ بعد هذه‌العبارة : «فلا يكون هذاالعلم‌يبحث عن مبادى الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادى بعض ما فيه كسايرالعلوم‌الجزئية ..... الخ»

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد المقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر فى شرح قول الشيخ النمط الرابع فى الوجود و علله : «ان الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزءً منها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علّة و لذلك قال الشيخ : «فى الوجود و علله» .

اقول : ليت شعرى ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما فى ـ الشفاء فى مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ فى هذا النمط من علل الوجود هى العلل الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصوريه و ليس للوجود العام البديهى حاجة الى مثل هذه المبادى بل الوجه كما مرّ فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا لامر اعم ولا لامر اخص كما علمت فيكون من المطالب التى يبحث عنها فى الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالموجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادى موضوعه من اقسامه وافراده يكون حريّاً بان يكون البحث عن اثبات مبادى موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع فى الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث فى العلم الطبيعى عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مباديه فى العلم الذى هو فوق الطبيعة .

الاِشراق الْحادی َعشَر

فی تعریف الاُمور العامَّة المبحوث عنها فی احدی الفلسفتین الالهیتَّین والاِشارةَ الیٰ اضطِراب کلام المتأخِّرین فی تعریفها

قد مرَّ ان البحث فی الفلسفة الاولی والحکمة القصوی عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرب منها ذوات مجردة عن المواد بالکلیَّة والحکمة الباحثة عنها یسمّیٰ باثولوجیا فی لغة «یونان» ای العلم الربوبی، و ضرب منها معان و مفهومات کلیَّة لا یأبی عن شمولها للطبایع[1] المادیة لا بما هی مادیَّة، بل حیث هی موجودات مطلقا، فالأحری ان یعرف الامور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غیر ان یحتاج الوجود فی عروضها الی ان یصیر طبیعیاً او ریاضیّاً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شیء منها فتأمّل فی ذلک واقض العجب من قوم اضطرب کلامهم فی تفسیر الامر العام ففسروه تارةً بما لا یختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الکم المتصل و کذا الکیف و تارةً بما یشمل الوجودات[2] کلها او اکثرها فیخرج منه الوجوب الذاتی والوحدة الحقیقیة والعلیَّة المطلقة وامثالها مما یختص بالواجب و تارة بما یشمل الموجودات اما علی الاطلاق او علی سبیل التقابل بان یکون هو و ما یقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصَّة زادوا قیداً آخر و هو ان یتعلق بکل من المتقابلین غرض علمی.

ثم وقع لبعضهم الاعتراض علیه بانه: ان ارید بالمقابلة ما ینحصر فی التّضاد

١ـ الطبایع المادیة د،ط ٢ـ الموجودات د،ط

والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كـذلك اذ مقابل كل منهما بهذاالمعنى لا يتعلق به غـرض علمى و ان اريد بها مطلق المبـاينه والمنافاة فالاحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها من المقاصدالعلميّة .

ثم ارتكبوا فى دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : انالامور العامّة هىالمشتقات و ما فى حكمها .

و منها : انالمراد شمولها مع مقابل واحد متعلق[1] بالطـرفين غـرض علمى ، و تلكالاحوال اما امور متكثرة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمى ، كقبولالخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنىالسلب لا بمعنى عدمالملكة .

و منها : انالمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعـرض و بينالواجب والممكن تقابل بالعرض كما بينالوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذاالمعنى على الاحوالالخاصّة الى غير ذلك مما يؤدّى ذكرها الى تضييع الوقت .

شبهةٌ و حلٌ

و مثل هذاالتحير والاشتباه وقعلهم فىموضوعات سايرالعلوم. بيانه: انموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتى بالخارجالمحمول الذى يلحقالشىء لذاته اولامر مساوية[2] .

فاشكل عليهمالامر لما رأوا انه : قد يبحث فىالعلوم عنالاحـوال التى يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعـه ، ولم يتدبّروا القول ليعلموا أن جميع هذهالاحوال ممّا يعرض لذاتالموضوع بالمعنى الذى قرّره الحكماء كما سيأتى فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم فى اقوالهم و احكامهم

١ـ بتعلق .... د،ط   ٢ـ اوالامر يساويه ... د،ط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ماينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم .

ثمّ لم يتفطّنوا بأنّ الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس واخصّيته عن الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هوهو ، ولم يدروا ان العوارض الذاتيّة اوالغريبه للانواع ، قد يكون أعراضاً اوليّة ذاتيّة للجنس وقد لايكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاوليّة .

نعم كل ما يلحق الشىء لامر اخصّ و كان ذلك الشىء مفتقراً فى لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّئا الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ماهومصرّح به فى كتب الشيخ و غيره [1] .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها [2] فهى مع كونها اخصّ من طبيعة الجنس اعراض اوليّة و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا [3] بوقوع التدافع فى كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشىء لامر اخصّ اذا كان ذلك الشىء محتاجاً فى لحوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انّهم مثّلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط .

و لست ادرى اىّ تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشىء

١ـ و قد ذكر الشيخ هذه المسألة فى اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف فى تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه .

٢ـ لان هذا التخصيص فاعلى لا قابلى .

٣ـ و منهم المحقق الدوانى فى حواشى التجريد والسيد السند وابنه غياث اعاظم العلما

لا يكون عرضاً اوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاوّلى له هوالمفهوم المردّد بينهما .

الاشراق الثانى عَشَرَ

فى الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجى ان لا يكون فى موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هى الاجناس العاليه للموجودات و هى عشرة : الجوهر والكم والكيف والاين والوضع و متى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ فى ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه المقصود بالاشاره الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شیء واحد بحسب وجود واحد جوهرا و عرَضاً .

والجوهر ينقسم الى حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هى العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة فى الاشارة واللزوم فى الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشى له كون الشیء بحيث يكون وجوده فى نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة المشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهومركب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرين : قوّة و فعل . و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايفين

و لكلٍ منهما حاجة الى الاخرىٰ اماالهيولى ففى‌الوجود لكونها بالقوة واماالصورة ففى‌البقاء و تعاقب‌الاشخاص لقبولهاالحدوث والزوال بطريان‌الاتصال والانفصال ولو بالامكان‌الوقوعى فهيهنا مقيم ثالث يقيم كلاً منهما بالاخرىٰ بوجه غير داير .

فالصورة بوحدته العموميّة مع شريك مفارق تقيم‌الهيولىٰ والهيولىٰ بتشخصها المستمرّة بصورهٍ ما تقبل تشخص كل صورهٍ و للجسم صورهٍ اخرىٰ يصير بها نوعاً طبيعياً اقمناالبراهين على وجودها والذب عنها فى كتابناالكبير ، وماعداالجوهر من عوالى‌الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها اوجنسها على‌محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغيّر لونها و شكلها و ابعادها و «هى‌هى» ومجموع‌الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قارهوالجسم والسطح والخط و غير قارٍ هوالزمان والى منفصل هوالعدد و يشملها قبول‌القسمة والمساواة و عدمها بالعدّ والتطبيق[2] بالفعل او بالقوة بامكان وجودالعادٍ .

والكمّيات لا ضدّ لها اذثلاثةالمتصلات يجتمع والزمان‌لايتعاقبها على‌موضوعها لان موضوعه‌الحركة . واماالعدد فكل نوع اقل موجود فى‌الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين‌لان احدهما عدمى .

والكيف و هوالذى يعقل هيئة قارة بلاقسمهٍ و نسبهٍ و قد يتضادّ ويشتدّ واقسامه‌اربعة اجناس لان غيرالمختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسهٍ او غيرها .

۱ــ و قد ذكر مصنف هذاالكتاب هذه‌المسالة فى مواضع مختلفهٍ من كتبه و ذكرها على سبيل‌التفصيل فى تعليقاته على‌الشفا «طبعهٍ الحجرية ط ۱۳۰۳ هـ‌ق‌ص۷۳،۷۴،۷۵،۷۶،۷۷» والاسفارالاربعة مباحث‌الجواهر والاعراض «الطبعةالحجرية۱۲۸۲ هـ ق‌ص۱٤۱الى ۱٤۵

۲ــ فى بعض‌النسخ‌الغيرالمطبوعهٍ : بالعدّ اوالتطبيق‌بالفعل ... الخ

و اولى الاوليين منها الثابتة و يسمى انفعاليّة .

و منها غيرالثابته‌ و يسمى انفعالات .

و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غيرالثابتة [1] و يسمى حالات وهما المختصّة‌ بذوات الأنفس والاستعدادات .

منها ماللتأبى والامتناع كالصلابة‌ والمصحاحيه‌ لاالصحه‌ و يسمى قوة طبيعيّة، سواء كانت فى المحسوس او فى غيره .

ومنهاماللقبول كاللّين والممراضيّة لاالمرض وتسمى لاقوّة طبيعيّة فى القسمين.

اماالمحسوسات فهى مدركات الحواسّ الخمس فللمس الكيفيّات الأربع الأول واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشه‌ والجفاف والبلّه‌ والثقل والخفه‌ وللبصر الضوء واللّون اولاً ثم غيرها .

و للسمع الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعه‌ حاصله‌ من فعل الثلاث فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات.

واماالمختصّة بالكميات فبالمتصله‌ كالاستقامه‌ والاستدارة والشكل والزاويه‌ منها عندالطبيعيّين ، وبالمنفصله‌ كالزوجيّة والفرديّة .

واماالنفسانيه‌ فمثل العلم والقدرة والخُلق واللذة والفرح .

والاين هو نسبةالجسم الى مكانه .

والجدة هى نسبه‌ التملك .

والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبتهاالى الامور الخارجةعنه.

والاضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معاً و يجب فيهما التكافؤ فى العدد و هى عارضة لجميع الموجودات سيّما ماهو مبدءالكلّ ، وان يفعل هو التأثير التدريجى، وان

١ـ غير ثابته‌ م،ل، ن، ه ـ د،ط

ينفعل هو التأثر التدريجي.

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة فى الثلاثه الاخيرة يستلزم وقوع التدريجى فى الدفعى ، لان معنى الحركه فى مقوله ان يكون للمتحرك فى كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسايط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام فى الشدة والضعف طويل.

الشّاهد الثانى

فى اثبات نحو آخر من الشّهود يقال له الوجود الذّهنى

و فيه اشراقات

الاشراق الاول :

فى الاشارة الى نشآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية[1] مثلاً مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة كالعقول الفعاله على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحركاً و ساكنا ، كائنا و فاسدا كالصور النوعيه و النفوس المنفعله على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين[2] متوسطاً بين عالمين كالصور التى توهمها الانسان.

الاشراق الثانى :

فى الاشاره الى الوجود الذهنى

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة فى الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

۱- فى بعض النسخ: الجوهر مثلا مفهوم واحد........

۲- توجد طوراً آخر غير هذين د،ط

واقعيّة ، والحكم على الشىء لا يتمكن الا بعد وجوده و اذ ليست فى الاعيان فهى فى الاذهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثم اوردوا عليه اعتراضات كثيره من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشفيّة ارتفعت بها ساير الاشكالات فى هذا المقام وزالت باشراقها ظلمات تلك الاوهام .

الاشراق الثالث : فى الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبه الواردة على الوجود الذهنى ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانيه بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء فى عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة[1] ، والمانع من التأثير العينى غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام ، والملكات لصحبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها فى نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل فى عرف الالهيّين .

واما الفاعل فى اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبنّاء فى بنائه والنّجار فى نجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليّتهما الشبيهة بالفاعليّة الحقيقية ما ينشأ نه فى باطنهما من تصوير البيت والسرير وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالاً للبارى جل اسمه ذاتاً و صفةً و فعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقه فللنفس فى ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتمله على امثله الجواهر والاعراض المجردة والماديه و اصناف الاجسام الفلكيه والعنصريه البسيطه والمركبه و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم

١- فى بعض النسخ : و عالم القدرة والقوة .

الحضورى والشهود الاشراقى لابعلم آخر حصولى والناس لفى غفله- و ذهول عن عالم القلب و عجايب فطرةالانسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهده- المحسوسات والاعراض الحسيه- الحيوانيه- و نسيانهم امر الآخرة والرجوع الى الله و عرفانه «نَسُوا اللهَ[1] فَانسيهم انفسَهُم[2]» فاذن وجود صورالاشياء للنفس و ظهورها على هذاالنحو الذى لا يظهر اثرها فى الحس الظاهر غالباً يقال له[3] الوجودالذهنى والظهور المثالى . فاحفظ[4] بهذاكى ينفعك فى دفع الاشكالات الوارده- فى حصول الاشياء فى النفس من لزوم صيرورةالنفس عند تصور الحركة والحرارة والبرودة والكثره- والكفر متحركة، حاره- ، بارده- ، كثيره- ، كافره- و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والايجاب والمتضادين كالسواد والبياض فى موضوع[5] واحد و كلما هو من هذاالقبيل .

الاشراق الرابع

فى الاشارة الى مسلك آخر فى اثبات الوجودالذهنى

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفه- تعيناتها الشخصية[6] او تحصلاتها الفصلية معنى واحداً نوعيا او جنسياً بحيث تصح ان يحمل على تلك الافراد بهو هو فهذاالمعنى الواحدالمشترك فيه يمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً مشتركا فيه لاستحالة ان يتصف امر واحد بصفات متضاده- هى التعينات المتخالفه- و لوازمها المتنافية فوجوده فى عالم الحس ليس الاعلى نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنى

١- : سورةالتوبة ٩ آية ٦٨ : نسوالله فنسيهم انالمنافقون هم الفاسقون .

٢- سورةالمجادلة آية ٢٠ فانساهم آية ذكرالله اولئك حزب الشيطان ...... الخ .

٣- : يقال لها [الصورة] الوجودالذهنى - د،ط

٤- فاحتفظ بهذا ...... د،ط

٥- فى اكثرالنسخ : فى موضع واحد

٦- فى بعض النسخ : ان نأخذ من الاشخاص المختلفةبتعيناتها الشخصية ...

وحدانيًا محتملا لان يكون مع وحدته شاملاً لكثره‌ مقولا عليها متحدابها بحيث‌يسع وجودهاالعقلى[1] وجوداتها الحسيّة انجزئية فوجوده من هذه‌الجهة ليس فى عالم‌الحس والجهه‌ والا اختص بمكان او مكانى و يخلو عنه، غيره فمن هذاالسبيل اصعد ايّها ـ السالك من‌هذه‌المرحله‌ السفلى' بخطوه‌ واحدة الى' مرحلة 'اخرى' اقرب‌الى'مقصودك الاصلى و معبودك الاعلى' «انشاءالله تعالى'» .

وهمٌ و كشفٌ

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عندالعلماء المحققين ، ان‌الاجناس والانواع و سايرالطبايع‌الكليه‌ لها وجود فى وعاء وجودات اشخاصها اذ هى متحدة الوجود مع الاشخاص فى‌الوجود الخارجى ، فلم يلزم لها سوى هذاالوجودالمشكوف لكل احد وجـود[2] .

فاعلـم ان فى‌الكلام خلطاً يوجب‌الغلط و قـد وقع فيه كثـير من‌المتكايسين للاشتباه الـواقع هيهنا من جهـة وضع‌الكلى موضع‌الطّـبيعة لابشرط شئ؛ وتحقيق الأمـر فيه مرجوع الى مباحث الماهيّة ؛ والفرق بين اعتباراتها ولو كانت‌الماهيّـة مع صفة‌الكليّة والعمـوم موجودة فى هذاالعالم يلزم منـه محالات كثـيرة واما ـ الموجوده‌ فى‌العقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هـذاالوجود الحسى المشاراليه ولها وحـده‌ ارفع من هذه‌الوحـدات‌الوضعيّة والمقداريه‌ فوحدتها العقلية‌تجامع، كثرة‌الحسيّة[3] ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثره‌ من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلك‌الوحدة .

١ـ وجوده‌العقلى ـ د،ط ٢ـ فى بعض‌النسخ «سوى هذاالوجودالمكشوف لكل احد» من دون لفظ وجود ، و هو صحيح ايضاً ٣ـ تجامع الكثرات الحسية ، د،ط

الاشراق الخامس

في اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمّ يجب عليك ان تعلم : انالوحدة المعتبرة في موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هي الوحده الجسمانيه الوضعية دونالعقليّة و الا ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً[1] متصفاً بامرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذاالتخصيص الذي اصّلناه و ان كان امرا غير مشهور ولا منصوصاً عليه في كلام اكابرالحكماء والمنطقيّين ، لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهلالكشف والشهود ويؤدّي اليهالتعمق فيالمقاصد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله في تحقيق[2] المثل الافلاطونيّة و بعض الاستبصارات انشاءالله.

الاشراق السادس :

في اصل آخر نافع جدّاً .

انالحمل والاتحاد بينالشيئين قد يكون ذاتيّاً اوليّاً مبناه : الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان و قد يكون عرضيّاً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما فيالوجود دون المفهوم سواء كانالمحكوم عليه مفهوما كليّاً كما فيالقضاياالطبيعيّة او يكون افرادا كما فيالقضايا المتعارفه و هي اعمّ من ان يكون المحمول ذاتيّاً للموضوع اوعرضيّاً فالحمل في احدهما بالذات و فيالآخر بالعرض

ثمّ انه قد يصدق معنىً على نفسه باحدالحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئي والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشيء واجتماع النقيضين وشريك

١ـ : حـ،ا واحداً ـ د،ط ٢ـ في بعضالنسخ: فيالمثلالافلاطونية .

الباری و عدم‌العدم و اشباهها بل مفهوم‌الحرکة والزمان والاستعداد والهیولی[1] و نظایرها . و لهذااعتبروا فی شرایط‌التناقض وحدة اخری[1] من جملة الوحدات و هی وحدةالحمل فان کلاً[2] من‌المذکورات یصدق علی نفسه و یکذب عنها لکن بنحوین من‌الحمل لا بنحو آخر ، فبهذاالاصل ینحل کثیر من‌الاشکالات المختصة بالتعقل .

الاشراق‌السابع :

فی‌الهدایه[2] الی[1] طریق دفع‌الشبهات من هذاالاصل .

و هو : ان ما یستدعیه دلایل اثبات‌الوجود الذهنی للاشیاء لیس الا ان للاشیاء حصولا عندالذهن بمعانیها و ماهیّاتها لا بهویاتها و شخصیاتها و الا لکان الوجود الذهنی بعینه وجوداً عینیّاً فلم یکن نحو آخر من‌الوجود هذا «خلف» .

فاذاً مؤدی‌الدلائل حضور معانی‌الاشیاء فی اذهاننا فالحاضر من‌الجوهر مثلاً ماهیّته لا فرده والحاضر من‌الحیوان مفهومه لا شخص منه و کما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و لیس فرداً لنفسه و الا لکان مرکباً من‌الجوهر و شیء آخر یتقوم به فلم یکن ما فرضناه جوهراً مطلقا[1] بل لا بد ان یکون جوهراً باحدالحملین ، عرضاً بالآخر فکذاالحال فی تصورناالحیوان المطلق والانسان المطلق و غیرها من‌الحقایق فالحیوان حیوان باحدالوجهین و لیس بحیوان من‌الوجه الآخر والکاتب کاتب من احدالوجهین و غیر کاتب من‌الوجه الآخر .

فاجعل هذه‌القاعده[2] مقیاساً فی‌تعقل ای مفهوم یحصل من‌الموجودات‌العینیّة فی ذهنك و من‌ارتکب‌القول بانه عند تصورناالانسان یحصل فی ذهنا جسم‌ذونمو[2] واغتذاء و حرکة ارادیّة و ادراکات جزئیّة و کلیه[2] بمعنی انه یصدق علیه هذه‌المعانی و یحمل

۱- فی بعض‌النسخ «فلم‌یکن مافرضناه جوهرامطلقا جوهرا مطلقا» والظاهر ان لفظ‌الجوهر بعد مطلقا سقط عن‌الناسخ .

حملاً شايعاً صناعياً، فقد فارق بديهه‌ العقل .

الاشـراق الثـامن :

فى التخلص عن لزوم كون شیٔ واحد جوهراً وكيفاً عند تعقلنا الانواع الجوهرية

و ذلك لاختلاف نحوى الحمل[1] فيه فان صوره‌ الانسان فى العقل انسان ذهنى و كيفيّة نفسانيّة ولا حاجه‌ الىٰ ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجـوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء[2] .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الـذهن مما يصدق عليها مفهـوم الجوهر بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لهـا فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النّفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فـرد من مقولة الكيف .

والسرّ فى ذلك ان كل ماهيّة او معنى لشیٔ فهو تابع لنحو من الوجود يخصّه ويترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهيّة الجوهر ماهيّة امر وجـوده لافى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهيه‌ الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهيّة الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق علىٰ نفس ماهيّة الجوهر المتحده‌ فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنى معنى الجوهريّة بالحمل الشايع اذ ليست هى فى هذا الوجود بصـفه‌ ينتزع منها العقل معنى الجوهريّة بل هى بعينها نفس معنى الجوهريّة بالحمل الاولىٰ و هـذا و ان كان امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان الفحص

١ـ نوعى الحمل ـ د،ط

٢ـ وهو المحقق الدوانى ملاجلال .

والبرهان اوجباه[1] .

تفريع تحصيلى

فالطبايع الكليّة العقليّة من حيث كليّتها[2] لا يدخل تحت مقولة من المقـولات و من حيث وجودها فى النفس تدخل تحت مقوله‌ الكيف .

شك و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً فى طبايع اجناسه وانواعه وكذاالكم والنسبة فى طبايع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق والزمان مقدار غير قار والسطح كم متصل ذوقسمه‌ فى جهتين فكيف لم يكن الانسان جوهراً والزمان والسطح كمّاً .

فتنبّه و تـذكر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديدالانسان مع فصل ، لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذى هو حدّالانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افرادالانسان و انحاء وجوداته و كذا فى ساير انواع المقولات .

الاشـراق التاسع :

فى ذكر نمط آخر الهامىّ ينكشف به كيفيّة وجودالكليّات فى الذهن .

و قد مرّ فى صدرالبحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسيّة والخياليّة[3]

۱– و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه فى حواشينا على هذاالكتاب و سيجئ فى آخرالكتاب انشاءالله تعالى! .

۲– فى بعض النسخ : من حيث كليتها و معقوليتها ..

۳– : انها اشبه بالفاعل المخترع ... دناط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .

والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للانواع الجوهرية المتأصلة فهى بمجرد اضافه‌ٔ اشراقيه‌ٔ يحصل لها الى ذوات عقليه‌ٔ و مثل مجرّده‌ٔ نوريه‌ٔ واقعه‌ٔ فى عالم الابداع موجوده‌ٔ فى صقع من الربوبيّة ، و كيفيّة ادراك النفس ايّاها : ان تلك الصور النقيّة لغاية شرفها و علوّها و بعدها من اقليم النفس المتعلقه‌ٔ بالاجرام ، لم يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهده‌ٔ تامّة نوريّة و يراها رؤيه‌ٔ كامله‌ٔ عقليه‌ٔ لا لحجاب بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النورى والصورة العقليّة القائمه‌ٔ بذاتها عند ملاحظة النفس اياها[1] الابهام والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانيّة ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقليّة والذوات المفارقه‌ٔ الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرَك وان كان قويّا شديد القوه‌ٔ قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و «مثل» لذاته ولاعجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشیٔ او اشياء محمولا عليه اوعليها «بهوهو» اولا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما الا كونهما مأخوذين من الصوره‌ٔ الانسانيّة والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه،

۱ـ عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك.... «ط» .

فهى محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا كون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك ان ارتباط كل واحد من المثل العقلية والذوات النوريّة الادراكيّة التى هى ارباب الاصنام الجسمانية الى اصنامها اوكد من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق والحساس على الاشخاص المندرجة تحتهما على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المثل النوريّة ـ الافلاطونيّة .

كشفٌ و انارةٌ

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكليّة تشاهد ذواتاً نوريّة مجردة لابتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيّل ثمّ منه الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الأخرى[1] ثمّ الى ماورائهما [اى الدنيا والآخرة] .

و فى قوله تعالى : «ولقد علِمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون[2]» اشارة الى هذا المعنى اى تقدم النشأة الدنيا على النشأة الأخرى من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفة امور الدنيا على ان[3] مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر ، ولهذا قيل: «الدنيا مرآت الآخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان هيهنا يحكم باحواله

١ـ الى الآخرة «خ ـ ل» .
٢ـ : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .
٣ـ : فى بعض النسخ : لان مفهوميهما .

فی‌القيامة و منزلته عندالله يوم‌الآخرة .

و اعلم ان لهذه‌المسئلة على هذاالوجه الذى ادركه‌الراسخون‌فى‌الحكمة مدخلاً عظيماً فی تحقيق‌المعادين الجسمانى والروحانى و كثير من‌المقاصدالايمانية و لهذا بسطناالقول فيها فی‌الاسفارالاربعة بسطا كثيراً ثمّ فی‌الحكمة المتعالية بسطاً متوسطاً واقتصرنا هيهنا على هذاالقدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

الاشراق‌العاشر :

فی دفع‌الاشكال‌اللازم على طريقةالجمهور من صيرورة شیء واحد جوهراً و كيفاً عند تصورناالجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه‌القائل بانقلاب‌الماهية‌الجوهر والكم وغيرهما كيفا فی‌الذهن[1]، ولا ارتكاب مايرتكبه‌معاصره الجليل[2] من ان اطلاق‌الكيف على‌المعلوم والصورالنفسانية من باب‌المجاز والتشبيه، بل مع‌التحفظ على قاعدة كون‌العلم بكل مقولة من تلك‌المقولة و مع تسليم كون العلوم كلها كيفيات فی‌الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد فی‌الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه وذاتياته وعرضياته، كالنامى والحساس‌والناطق وكالابيض‌والماشى‌والضاحك فهى موجودات بوجود زيد، اذالوجود المنسوب الى زيد هو بعينه منسوب الى ذاتياته بالذات و الى عرضياته بالعرض و مصحح‌الاول‌التقويم و مصحح‌الثانى‌العروض و كما ان كون‌الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتياً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان‌الجنس غير مقوّم للفصل ، فكذلك‌الحال فی‌الموجودالذهنی

١ـ والقائل هوالسيد السند صدرالدين‌الشيرازى «سيدالمدققين»

٢ـ و هوالعلامةالدوانى فی تعليقاته على‌التجريد .

النفسانى ، فان من جملة الحقايق الكلية الخارجيّة العلم و اذا وجد فرد منه فى النفس و هى مادّة عقليه ، كما ان الهيولى مادة حسيّة ، فانما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بان يكون متحداً مع ماهيّة المعلوم ويكون ذلك الفرد من العلم جوهراً او كمّاً او كيفاً او اضافة فعند ذلك يصدق عليه الكيف والجوهر معاً ، لا بان يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً بل بان يكون احدهما جنساً مقوما له والآخر عرضا عامّا ، لكن الاولى والاقرب الى التحقيق ان يكون الكيف جنساً بعيداً له ، والعلم جنساً قريباً والجوهر عرضا عامّا له والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ايراده مناسباً لانظار الباحثين من المتأخرين والله الهادى الى طريق الحق واليقين .

الشّاهدالثالث

فى الاشارة الى واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته و انّ ايّة وحدة تخصّه و ايّة نعوت تخصّه و فيه اشراقات

الأوّل : فى اثبات الوجود الغنى الواجبى . الموجود[1] اما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و اما غير متعلق بشىء اصلا والمتعلق بغيره اما لكونه موجوداً بعد العدم واما لامكانه و اما لكونه ذا ماهيّة ، فالأوّل نحلله الى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشىء وكون الوجود بعد العدم من اللوازم الضروريّة لمثله ، و لوازم الشىء لذاته غير مجعوله

١- الوجود اما متعلق.... «دنط ــ آنق» .

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واماالامكان فهو امرٌ اعتباری سلبیلکون مفهومه سلبضرورةالوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلة مباينة للماهيّة اصلالكونه من لوازم الماهيات الامكانية كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .

و اما الماهيّة ، فهی ليست سببا للحاجة الى العلة ولا هی ايضاً مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتی من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعيّة الوجودات ، فبقی ان المتعلق بغيره هو وجودالشیء لا ماهيته ولا شیء آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعی ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غيرالوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلكالمقوم قائـماً بنفسه فهوالمطلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلكالمقوم الآخر و هكذا الى ان يتسلسل او يدور اوينتهی الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلكالوجودات المتسلسلة اوالدايرة فی حكم وجود واحدفیتقوّمها بغيره و هوالواجب جلّ ذكره فهو اصلالوجودات وماسواه فروعه وهوالنورالقيومی وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «اللهٌ نورالسماوات والارض[٢]»[١]، فليذعن انه قائم بذاته والوجودات ذواتالماهيات شئونه و اعتباراته ووجوهه و حيثياته «الا له الخلق والأمر» .

١ــ سورة ٢٢ النور ، آية ٥٣ .

٢ــ : وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساشديداً و شهباً ، و انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمعالآن يجد له شهاباً رصداً . سورة٧٢ الجن ،آية ٨،٩ .

الاشـراق‌الثانی :

فی وحدانیّة الواجب تعالی[1]

ان لنا باعلام الهی برهاناً عرشیاً علی هذاالمطلب‌الشریف‌الذی هوالوجهةالکبری لاهل‌السلوك محکماً فی سماء وثاقته التی «ملئت حرساً شدیـداً لایصل الیـه لمس شیاطین الاوهام و لا یمسّه‌القاعدون منه مقاعِد للسّمع الاالمطهَّرون» من‌الارجاس النفسانیة المکتسبة من ظلمات‌الاجسام .

بیان ذلك : ان الواجب لما کان ینتهی[1] الیه سلسلة‌الحاجات والتـعلقات فلیس وجوده متوقّفاً علی شیٔ فیکون بسیط‌الحقیقة من‌جمیع‌الوجوه وذاته[2] واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات کما انه واجب‌الوجود بالذات فلیس فیه جهة امکانیة او امتناعیّـة والا لزم‌الترکیب المستدعی للامکان و ذلك مستحیل . فاذا تمهّدت هذه‌المقدمة التی مفادها : ان کل وجود و کل کمال لوجود یجب ان یکون حاصلاً لذاته تـعالی[1] او فایضاً عنه مترشحاً من لَدُنه علی غیره کما قال «ربَّنا وَسَعْت کلّ شیٔ رحـمةً و علماً[3]» ، و هما عمن ذاته فلو کان فی‌الوجود واجب غیره فیکون لا محاله‌ منفصل الذات عنه لاستحاله‌ ان یکون بین‌الواجبین علاقةذاتیّة موجبة لتعلق‌احدهما بالآخر والاّ لزم معلولیّة احدهما او کلیهما و هو خرق‌الفرض ، فلکل منهما اذن مرتبة من الکمال‌الوجودی لیس للآخر ولا منـبعثا منه فایضاً من لَدُنه ، فیکون‌کل منـهما عادماً لکمال وجودی و فاقداً لتحصّل ثانوی[4] فذات کل منهما لایکون محض حیثیّة

١ـ لما کان منتهی سلسلةالحاجات . «ط ـ آ،ق .

٢ـ فذاته واجب‌الوجود ـ آ ، ق

٣ـ : سورةالمؤمن ٤١ـ آیة ٧ الذین یحملون‌العرش‌ومن حوله یسبحون بحمدربهم و یؤمنون به و یستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیٔ رحمةو علما..... الخ ـ و اعلم ان فی نسخة : «ط و آ،ق لیست هذه‌الآیة و کذلك : و هما عین ذاته .

٤ـ فاقداً لتحصیل ثانوی ، آ،ق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شئ وفقدان شئ آخر كلا هما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقيّاً ، والتركيب ينافى الوجوب الذاتى كما مرت الاشاره اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشئآت الوجودية فلا مكافئ له فى الوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيله يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تاماً فوق التمام .

الاشـراق الثالث :
فى صفاته تعـالى[١] .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيّون ولا منفية[١] عنه كما يقوله المعتزلة المعطّلون النافون لصفاته المثبتون لاثارهـا تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً و عن الغلوّ فى حقه[٢] والتقصير. بل وجوده الذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكماليّة من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة فى ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهيّة له لانه صرف الوجود[٣] و انيّته اولى انبجست منه الانيّات كلها ، فكـما ان الوجود موجود[٤] فى نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة فى نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لافى انفسها من

١ـ ولا منتفية عنه ـ آ،ق .
٢ـ :و عن الزيغ فى حقه والتقصير . دـط .
٣ـ : لانه صرف انية اولى انبجست ... فى بعض النسخ و من جملتها نسخة : آ،ق و نسخة ـ ط
٤ـ فى بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...

حیث‌الحقیقةالا ٔحدیّة[۱] (لافی انفسها من حیث انفسها بل من ..... خ،ل)

الاشراق‌الرابع :
فی قدرته تعالی[۱] و علمه .

قدرته افاضةالاشیاء عنه لمشیّته‌التی لا یزید علی ذاته و هی‌العنایةالا ٔزلیّـــة . وعلمه ، و هو نفس هذه‌العنایه عبارة عن انکشاف ذاته بوجه یفیض منه‌الخیرات علی ذاته بذاته .

الاشـــراق‌الخــامس
فی علمه بغــیر ذاتـــه .

مناط[۲] علمه‌الکمالی بالممکنات لیس کماذهب‌الیه «المشائون» وتبعهم «الشیخان ابونصر و ابوعلی و بهمنیار» و غیرهم : من ارتسام صورالاشیاء فی ذاته وتقرر رسوم المدرکات واشباح‌الممکنات فی نفسه ولا کما ذهب الیه «الاشراقیـــون» و تبـــعهم «الشیخ‌السهروردی» صاحب حکمة الاشراق من کون مناط علمه بالاشیاء الممکنة هی نفس حضور تلك‌الاشیاء المباینة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب الیه «المعتزلة» القائلون بثبوت‌المعدومات .

ولا ما ذهب الیه «افلاطن» القائل بقیام‌المثـُل‌والصور المجردة بذواتها ولا ما ـ استقرّ علیه رأی «فرفوریوس» القائل باتحادالعاقل والمعقول . «و ان کان لکل من هذه‌المذاهب‌الا ٔربعة وجها صحیحا لعلمه‌التفصیلی الذی هو بعدالذات» ولاالـــذی استراحت الیه[۳] قلوب‌المتأخّرین من‌العلم‌الاجمالی علی‌النحو الذی حصّلوه و قرّروه

۱ـ فی بعض‌النسخ : لافی انفسها من حیث انفسها بل‌من حیث‌الحقیقةالاحدیة .
۲ـ فی بعض‌النسخ لیس لفظ : «المناط» و حکذالفظ «الکمالی»
۳ـ فی نسخة «ط» : ولاالذی استراحت قلوب‌المتأخرین الیه .

فی کتبهم بل کما علّمنااللّه سبحانه بطریق اختصاصی سوی هذهالطرق المذکورة ولا اری فی التنصیص علیه مصلحة لغموضه و عسر ادراکه علی الاکثرالافهام ، ولکنی اشیر الیه اشارة یهتدی بها الیه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالی فی مرتبةذاته مظهر جمیع صفاته و اسمائه کلّها وهی ایضاً «مجلاة» یری بها و فیها صور جمیع الممکنات من غیر حلول ولا اتّحاد اذالحلول یقتضی وجود شیئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه والاتحاد یستدعی ثبوت امرین یشترکان فی وجود واحد ینسب ذلك الوجود الی کل منهما بالذات ، و هناك لیس کذلك کما اشرنا الیه بل ذاته بمنزلة مرءآت تری فیها صورالموجودات کلّها و لیس وجودالمرءآت وجود ما یترائی فیها اصلاً .

اشارةٌ تمثیلیّةٌ

و اعلم ان امرالمرءآت عجیب و قد خلقهااللّه عبرة للناظرین و ذلك: ان ما یظهر فیه ویترائی من الصور[1] لیست هی بعینها الاشخاص الخارجیة کما ذهب الیه الریاضیون القائلون بخروج الشعاع ، ولا هی صور منطبعة فیها کما اختاره الطبیعیون ، ولا هی من موجودات عالم المثال کما زعمه الاشراقیّون . فان کلاًّ من هذهالوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح والرّد کما هو مشروح فی کتب الحکماء ، بل الصواب مااهتدینا الیه بنورالاعلام الربانی الخاصی و هو : ان تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعیّة وجودالاشخاص المقترنة بجسمٍ مشِفٍّ وسطح صقیل علی شرایط مخصوصة فوجودها فی الخارج وجودالحکایة بما هی حکایة و هکذا یکون وجود الماهیات والطبایع الکلیّة عندنا فی الخارج، فالکلی الطبیعی ای الماهیة من حیث هی، موجود بالعرض لانه حکایةالوجود لیس معدوماً مطلقاً کماعلیه المتکلّمون ولاموجودا

۱ــ و یراها من الصور ــ د،ط ــ آ،ق .

اصلياً[١] كما عليه‌الحكماء بل له وجود ظلّى كما سينكشف لك انشاءالله تعالى.

تكملة

علمه بالجزئيات‌المادية على وزان فاعليته فان جهةالايجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه، فوجودالاشياء له عين علمه تعالى بها[٢] هذا فى‌العلم الذى مع‌الايجاد و اما علمه‌المتقدم على‌الايجاد فقداهتديت اليه فتذكره.

اشارة عرفانية

ان من شرح‌الله صدره للاسلام و قذف فى‌قلبه نورالايمان يرى ان لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق‌الاسماء‌الالهية و يرى ان له علماً متبوعاً مقدما على ايجادالمعلوم من صور الموجودات‌العينية فهو مفتوح‌العينين فباحدى عينيه يرى‌كونه تعالى مرءآتا لصورالممكنات، و بالاخرى يرى كونها بحقايقها الوجودية مرائى وجهه[٣] يشاهد فيها صور اسمائه تعالى.

الاشراق‌السادس:

فى‌الاشارة الى اسمائه‌الحسنى

قال‌الله جلّ اسمه: «قل كلٌّ يعمل على شاكلته[٤]» اى: لايعمل الا ما يشاكله يعنى ان‌الذى يظهر منه يدلّ على ما هو فى نفسه عليه. والعالَم عمل‌الله وصنعته (صنعه خ‌ل) فعمله على‌شاكلته، فما فى‌العالم شىء الا وله فى‌الله اصله[٥] وكل ماله حد

١- فى‌بعض‌النسخ ولا موجوداً اصيلاً. ٢- فى اكثرالنسخ: فوجودالاشياء لم عين علمه.
٣- كلمة وجهه ليست فى‌النسخ‌المخطوطة. ٤- سورة ٦٥- آية ٩٤
٥- فمامن‌شىء الا وله فى‌الله اصل - كذا وجد فى‌بعض‌النسخ ومن جملتها نسخة مخطوطة عندى ولكن فى اكثرالنسخ: وله فى‌الله اصله

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجده.

فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته. فمتاه لأزله و اينه لاستوائه على العرش و كمّه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه ووضعه لقيامه بذاته و «يداه مبسوطتان[1]» وجدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيّته وان يفعل لايجاده وان ينفعل لاجابته من سئله وعلى هذاالقياس اجناس المقولات وانواعها و افرادها.

فما من شئ ظهر فى العالم الاوله فى الحضرة الالهيّة صورة تشاكله و لولا هى ما ظهر لانّ وجودالمعلول كما سيأتى ناش من وجودالعلّة فكل ما فى الكون ظل لما فى العالم العقلى وكلّ صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الالهيّة.

ولكن يجب ان يتصوّر و يعتقد ماهناك على وجه اعلى واشرف والا فذاته فى غاية الأحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شىء بوجه من الوجوه.

فليس بجوهر والالكان له ماهية ولكان مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز بفصل فيتركّب ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من] ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال.

وفعله ليس الا اضافته القيوميّة المصحّحة لجميع الاضافات له مثل العاليّة والقادريّة والمريديه والكلام والرازقيّة والسمع والبصر و غيره فله اضافة واحدة فقط يصحّح جميع الاضافات الفعليّة كما ان له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات الوجوديّة.

الاشراق السابع:

فى نفى الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ انّ ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا اتمّ منه والوجود اعرف الاشياء

١ـ قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان... الخ. سورة ٥ المائدة آية ٦٩

و ابسطها فلا معرّف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيّاً واذ لا ماهيّة (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته . وما لا حدّ له فلا برهان عليه اذالحدّ والبرهان يتشاركان فى الحد ود ، فذات البارى مما لا حدّ له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماؤه فلا استحالة فى كون معانيها ذوات حدود و براهين لأنها مفهومات كليّة من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانيّة واقعة فى حدّه .

تفريع عرشي

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشّهادة معنى الاسم الظّاهر و هذا ايضاً من الحكم التى «لايمسّها الا المطهرون [1]» .

الاشراق الثامن :

فى الفرق بين الاسم و الصّفة :

مفهوم المشتقّ عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنّسبة وعند بعض المحققين [2] هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اُخِذ فى العقل «بشرط لاشئ» و عرضيّاً محمولاً اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالفرق بين الجزء الصورى والفصل و كذا بين الجزء المادى والجنس .

١- فى كتاب مكنون ، لايمسه الاالمطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦، آية ٧٧،٧٨

٢- وهو العلامةالدوانى ، «ره» صرح بذلك فى حواشى التجريد نقلنا كلامه فى تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذاالكتاب .

وعند بعض[١] «هو الذات مع النسبة الى المبدء على وجه يكون النسبة داخلة في المفهوم والمبدء خارجاً» . والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبدء الاشتقاق مطلقا اعم من ثبوت الشئ لغيره او لما هو جزئه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشئ وفي الثاني يكون مناط اتصاف الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشئ بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماءالله و صفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذالذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر الصفات و لذااختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره .

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

الاشراق التاسع :

في بيان وثاقة هذاالمسلك الذ سلكناه في الوصول الى الحق و صفاته و آثاره .

اعلم ان الطرق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كل ما له ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية والا لكان وجودها متقدما على وجودها ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعراض لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقومة من الامرين

١ـ والمراد من هذاالقائل هوالمحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرح المطالع للعلامة الرازي مولانا قطب الدين) .

فهي اذاً وجودها غير ماهيَّتها .

فاذا كان واجب‌الوجود محض‌الوجود فلا واجب غيره والا لكان احدهما وجوداً و زايداً فيصير معلولاً[١] هذا خلف .

و منها : طريق‌الجسم و تركبه من‌الهيولى[ا] والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما في‌الوجود ، مفتقراً الى[ا] صاحبتها فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مُبدع .

و منها : طريق‌الحركة من جهة حدوثها و تجددها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدِّد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوة غير متناهية لتنظم[٢] به وجود كل حادث ، ولا بدّ ايضاً ان يكون غاية هذه‌الحركات والاشواق امراً عقلياً لا يقع تحت تغيّر و نقصان ، فالحركات دلّت على وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن‌الحدوث والأفول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفة‌النفس و كونها جوهراً ملكوتياً خارجاً من حدالقوة والاستعداد الى حدالكمال العقلي فلا بدّ لها من مُكمِّل عقلي مخرج لها من‌القوة الى‌الفعل ومن‌النقص الى‌الكمال فلا بدّ و انلا يكون عقلاً[٣] بالقوة والا لكان معطي الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الى[ا] مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهي الى[ا] عقل و عاقل بالفعل و هو اماالبارى او ملك مُقرَّب من مبدعاته فالنَّفس صراط‌الله الذي يفضي لسالكه اليه تعالى[ا] و باب‌الله الأعظم .

و منها : طريق‌النظر الى[ا] مجموع‌العالم وانه شخص‌واحدله‌وحدة‌شخصيةلارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى[ا] مؤثر غيره ، لامكانه و حدوثه وافتقاره وذلك ـ

١ـ في‌النسخة «ط» : فيصير معلول‌المميز : والظاهرانه غير صحيح .

٢ـ لينتظم به... «ط» ، آ ، ق   ٣ـ: ولا بد انلا يكون ... آ،ق

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غيرواحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على[1] عدم تعددالعالم كما بيّنّاه فى موضعه ، الى غيرذلك من الطرق التى يطول الكلام بذكرها .

والذى اخترناه اولاً من النظر فى اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها فى الوصول واغناها عن ملاحظة الأغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شئ لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما فى قوله تعالى: «سنُريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يَتبيّنَ[1] لهم انه الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين فى خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله: «أوَلَم يَكفِ بربّك انه على كلّ شئ شهيد[2]» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غيروجهه الكريم و يستشهدون به عليه[3] و على كل شئ فيشاهدون جميع الموجودات فى الحضرة الالهيّة و يعرفونها فى اسمائه و صفاته ؛ فما من شئ الاوله اصل فى عالم الاسماء الالهيّة .

وبعد هذاالطريق فى الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها أمّ الفضايل و مادة الحقايق ففى هذه الطريقة يكون السافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطُرق المذكورة بهذاالوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأنّ السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك اليه كله واحد و هو البرهان على ذاته «شهدالله انه لااله الا هو» .

١ـ سورة ٤١، آية ٥٣ ٢ـ سورة ٤١ـ ، آية ٥٦

٣ـ فى بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شئ «ط ـ آق ـ هـ ى و نسخة م»

٤ـ سورة ٣١، آية ١٨

تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس[1] فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله: «لو انحصرت الموجودات في السكنات لزم الدّور اذ تحقق موجود ما، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما، و تحقق ايجاد ما، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما، لان الشيء مالم يوجَد لم يوجِد» وكذا قوله: «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والالزم تقدم الشيء على نفسه. انتهى».

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقاً: انّ استحالة تقدّم الشيء على نفسه واستحاله التناقض انما يظهر في موضوع[2] الوحدة العدديّة لا في الوحدة النوعي واشباهه.

الاشراق العاشر:
في انّه جلّ اسمه كل الوجود

قولٌ اجمالي: كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كلّ الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل.

قول تفصيلي: اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس اوالفرسيّة، فليس هو من حيث هو انسان لافرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لايجاب سلب المحمول عنه، لايكون الا مركباً فانّ لك ان تحضر في الذهن صورته[3] و صورة ذلك المحمول مواطاةً اواشتقاقاً، فتقايس بينهما و تسلب

١ــ والقائل هو المحقق الخفري في حواشي التجريد والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و زيفه في الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضاً الحكيم المحقق صاحب الشوارق في تعاليقه على حواشي الخفري

٢ــ في موضع الوحدة العددية ، د،ط

ــ في بعض النسخ: بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا .....

احدهما عن الآخر فما به الشیٔ هوهو غیر ما به یصدق علیه انّه لیس بکاتب، فلایکون صورة زید بما هی صورة زید لیس بکاتب ، و الا لکان زید من حیث هو زید عدماً بحتاً بل لا ُبدّ و ان یکون موضوع هذه القضیّة مرکباً من صورة زید و امر آخر به یکون مسلوباً عنه الکتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا یکون هو بعینه من حیث هو بالفعل عدم شیٔ آخر الا ان یکون فیه ترکیب من فعل و قوة ولو فی العقل بسحض[1] تحلیله الی ماهیّة و وجود و امکان و وجوب ، و واجب الوجود لمّا کان مجرد الوجود القائم بذاته من غیر شایبة کثرة اصلاً فلا یسلب عنه شیٔ من الاشیاء فهو تمام کل شیٔ و کماله فالمسلوب عنه لیس الا قصورات الاشیاء لأنّه تمامها و تمام الشیٔ احق به و اوکد له من نفسه و الیه الاشارة فی قوله: «وما رمیّت اذرمیت ولکنّ الله رمی[2]» و قوله: «وما من نجوی ثلاثة[3] الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الأربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانیّته کل الاشیاء و لیس هو شیئاً من الأشیاء لأنّ وحدته لیست عددیّة من جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکررها الأعداد بل وحدة حقیقیة لا مکافیٔ لها فی الوجود و لهذا «کفر الذین قالوا: ان الله ثالث[4] ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنین لم یکونوا کفّاراً .

ومن الشواهد البیّنة علی هذه الدعوی قوله تعالی[5] : «هومعکم اینما کنتم» فان هذه المعیّة لیست ممازجة ولا مداخلة ولا حلولاً ولا اتحاداً ولا معیّة فی المرتبة ولا فی درجة الوجود ولا فی الزمان ولا فی الوضع تعالی عن کل ذلک علوّاً کبیراً «فهوالأول والآخر والظاهر والباطن و هو بکل شیٔ علیم[6]» .

١ـ بحسب تجلیله ـ د،ط ـ آ،ق

٢ـ سورة ٨ ، آیة ١٧

٣ـ سورة ٥٨ ، آیة ٨

٤ـ سورة ٥، آیة ٧٨

٥ـ سورة ٥٧، آیة ٤

٦ـ سورة٥٧، آیة ٣

الاشراق الحادی عشر :

فی ان الوجود[1] هو الواجب الواحد الحق وکل ماسواه باطل دون وجهه الکریم

العلیّة والمعلولیة عندنا لایکون الا بنفس الوجود لماستعلم : ان الماهیات لا تأصّل لها فی الکون حسبما وقعت الیه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول انّما هو وجود الشیء لا صفة من صفاته والا لکان فی ذاته مستغنیاً عن الجاعل ، فالجعل ابداع هویّة الشیء و ذاته التی هی نحو وجوده الخاص کماستطلع علی براهینه .

فاذا تمهّد هذا فنقول: کل ما هو معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلّق ومرتبط به فیجب ان یکون ذاته بما هی ذاته عین معنی التعلّق والارتباط به والا فلو کانت له حقیقة غیر التّعلق والارتباط بالغیر ویکون التعلق بجاعلها صفة زایدة علیها ، وکل صفة زایدة علی الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له ، فلایکون مافرضناه مجعولاً، مجعولاً بل [غیره] فیکون ذلک الغیر مرتبطاً له[1] ویکون هذا المفروض مستقل الحقیقة مستغنی الهویّة عن السّبب الفاعلی و هو خرق الفرض. فاذا ثبت ان کل علّة بما هی علة ، علّة بذاتها و کل معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت ایضاً ان ذات العلّة الجاعلة هی عین وجودها و ذات المعلول هی عین وجوده اذ الماهیات امور اعتباریّة تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فینکشف ان المسمی بالمعلول لیس بالحقیقة هویّة مباینة لهویة علّته المفیضة ایاه ولا یکون للعقل ان یشیر الی شیء منفصل الهویّة عن هویة موجده حتی یکون هناک هویتان مستقلتان فی الاشارة العقلیّة ، احدیهما مفیضة والاخری مفاضة[2] ای موصوفة بهذه الصفة

---

[1]- مرتبطا الیه ، د،ط ، آ،ق

[2]- والاخری مستفاضة ـ د،ط

والا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ مااصّلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مُفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصلة سوى كونه مضافاً الى علته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلّة غير كونه متعلقاً بها اولاحقا وتابعا لها ومايجرى مجريها ، كما ان العلّة كونهامتبوعة ومفيضة هوعين ذاتها.

فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الى حقيقة واحدة ظهر ان لجميع الموجودات (اصل واحد خ‌ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاض للموجودات و بحقيقته محققٌ للحقايق و بسطوع نوره منوّر للسماوات والارض فهوالحقيقة والباقى شئونه و هوالذات و غيره اسمائه و نعوته و هوالاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كل شئ هالك الا وجهه[1]، لمَن المُلك اليوم لله الواحد القهّار[2]» وفى الاسماء الالهيّة «يا هو يا من هو يامن لا هو الا هو» .

ازالة وهم

ايّاك وان تزلّ قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيّوم جلّ اسمه يكون بالحلول والاتحاد اونحوهما، هيهات ان هذه تقتضى الاثنينية فى الوجود و هيهنا اضمحلّت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات وقذف[3] بالحق على الباطل فيدمغه فاذاهو زاهق وللثنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الا شأن من شئون الواحد القيّوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان فى الوجود

١- سورة ٢٨، آية ٨٨
٢- سورة ٤٠- آية ١٦
٣- تقذف بالحق ..... الخ - د،ط

علة و معلولا أدّى بنا اخيراً من جهةالسلوكالعلمى الى انّ المسمى بالعلة هوالاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّرالعلّة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لاانفصال شئ منفصل الهويّة عنها «فاستقم فى هذاالمقام الذى زلّت فيه ـ الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذاك» .

اعلام تنبيهى

ليس فيما ذكره بعض اجلّةالعلماء[1] و سمّاه ذوق المتألّهين من كون موجوديّة الماهيات بالانتساب الى الوجودالحق معنى التوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شئ من اذواق الالهيّين .

وذلك لأن مبناه على انّ الصادر عن الجاعل هى الماهيّة دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية و قد علمت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم انّ الوجود الخاص للسكن امر انتزاعى غير حقيقى و ان الواقع فى الخارج هو الماهية موحّداً توحيد العرفاء الالهيين فله ان يدّعى ماادعاه هذاالجليل ولافرق الاّ بتسمية هذاالامر الاعتبارى بالانتساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والأمر فيه سهل على ان فى هذاالاطلاق نظر .

شُبهة و حل

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقةالواجب داخلة فى جنس ـ

١ـ وهوالعلامةالدوانى فى شرحه على الهياكل و حواشيه على التجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت ان ما هى العلة بالذات هى بحقيقتها علة.

فاعلم ان المضاف و غيره من امهات الاجناس هى من اقسام الماهيات وهى زايدة على الوجودات والواجب تعالى ليس ذاماهية يمكن حصولها فى الذهن وتعقلها [1] فضلا عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العينى وصرف الانية النورية فالحاكم بوحدته و قيوميته ليس هو العقل او الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قبله، يحكمان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد حقيقى فياض بذاته.

و اذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شئ لايوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف، انفسخ الاشكالات الواردة فى نظاير هذا المقام ككون البارى بذاته عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً وكون الهيولى بذاتها مستعدة والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة [2] فى البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون، من ان [3] شيئاً منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقى و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت [4] من المضاف المشهورى.

الاشراق الثانى عشر:

فى نوادر حكمية بعضها عرشية [5] و بعضها مشرقية:

اولها ان علمه تعالى بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشى وهو ان اللوازم

۱ـ ان تعقلها ـ آ،ق

۲ـ مدبرة، متصرفة فى البدن ... آ،ق

۳ـ مع ان شيئاً منها، د،ط، آ،ق

۴ـ وصارت من المضاف المشهورى .... د،ط

۵ـ وقد حققنا فى حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفى النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها.

ثلاثة اقسام ، لوازم الماهيّة و لوازم الوجود الذهنى و لوازم الوجود العينى ، فالاولى اعتباريّة ، لأنّها تابعة للماهية من حيث «هى هى» .

والثانية : ذهنيّة محضه لأنها تابعه للماهيه الذهنيه فيكون من المعقولات الثانيه كالكليّة والجزئيه والجنسيه والفصليه والذاتيه والعرضيه و نظايرها .

والثالثة : امور عينيّة كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنها تابعة للوجود العينى فاذا تقرّر هذا فنقول :علمه بالاشياء اذا كان بصور[1] مفصلة[منفصلة] يجب ان يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصور الزايدة و الّا لكان لغيره فى ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول: هذه اللوازم لايمكن ان يكون لوازم ذهنيّة له تعالى لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او فى ذهن لما مرّ و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيّته ، فلا يكون تلك الصور الّا لوازم وجوده تعالى لزوماً عينياً ، فيكون موجودات عينيّة ، كل منها متحققاً بنحو وجوده الاصيل فلا يكون صوراً كليّةً بل شخصيه خارجيه .

وهذا ما اردناه فى تحقيق علمه تعالى بالأشياء الذى يكون مع الايجاد . واما علمه الذى سبق للايجاد فقد مرّ بيانه العرشى .

و ثانيها : ان العلّامة الطوسى اعترض[2] على الشيخ و غيره من الحكماء القائلين بحصول صور الأشياء فى ذاته تعالى : بان القول بتقرير لوازم الاول فى ذاته قول : بكون الشىء الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون الأول موصوفاً بصفات غير اضافيّة

١ـ بصورمنفصلة والظاهران المنفصلة خطاءمن الناسخ

٢ـ اعترض العلامةالطوسى «تبعاً لصاحب الاشراق» فى شرحه على الاشارات على الشيخ و اتباعه القائلين بارتسام الصور فى ذاته تعالى مع انه اشترط على نفسه ان لا يتعرض لذكر ما يجده مخالفاً لمااعتمدالشيخ «قدماء» عليه قال فى شرحه «شرح الاشارات والتنبيهات ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٣٠٤» : ولا شك فى ان القول بتقرير لوازم الاول.... الخ .

ولا سلبيّة وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة و قول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الأول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددی المصحوب لقوة القبول و امكانه و بين الاتّصاف باللّوازم ففی اتصاف البسايط بلوازمها هما حيثيّة واحدة و فی البسيط عنه و فيه شیء واحد .

وعن الثانی : بان الأول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هی من التوابع لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جائت بعد الذات و هی علی ترتيب علّی و معلولی والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّی الی الوحدة ، فلا ينثلم بها الوحدة كنشو الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : بانّه عين محل الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء[1] علی هذا المذهب بان : «تلك الصّوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اعراض .

فعلی الاول: لزم ان يكون موجودات عينيّة لابدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثانی : لزم ان يكون الواجب تعالی قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فككنا عقدته و بيّنا وجوه المغالطة فی كلامه فی المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه علی كيفيّة هذا المذهب فی علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١ـ والمعترض هو العلامة الخفری فی حواشيه علی التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجی فی حواشيه علی هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامه . نقل المصنف كلامه فی المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث فی الالهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٦» و اشكل عليه و اجاب من ايراداته .

وان كان هذاالمذهب غير صحيح عندنا لما بيّنا ولوجوه آخر اثبتناها فى المطولات[١]

و رابعها : انالنفس فى اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقاً بتصور سابق او تصديق بفايدة لسذاجتها حينئذ عن كل شئ زايد فليس شعورها بهذاالفعل الاعين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتى لآثارها، فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودى الاشراقى لمافوقها بفاعيلها .

و خامسها : انالفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد واما بالرضا و اما بالعنايه- و اما بالتجلى .

و فاعليّةالأول سبحانه بالطبع عندالدهريّة وبالداعى عند بعض المتكلّمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين[٢] وبالرضا عندالاشراقين وبالعناية عندالمشائيين وبالتجلى عند اهل الله «ولكل وِجْهَة هو مُولّيها [٣]» .

و سادسها : انالمشهور ان مذهب الفيلسوف الاول انعلمه تعالى[١] بارتسام صوَر المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى اثولوجيا قال فى الميمر[٤] العاشرمنه: «فاماالبارى فانه اذا اراد فعل شئ [ما] فانه لايمثل اولاً[٥] فى نفسه ولا يحتذى صنعة

١- انه «قده» قد تصدى لبيان وجوهالمفسدةالتى يرد علىالشيخ و ساير اتباع المشاء فىالاسفار «الطبعةالحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧ و ٤٨» والمبدءوالمعاد ط ١٢١٤ هـ ق ٧٤- و شرحه علىالهداية الاثيرية ط ١٣١٣ هـ ق ض ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣

٢- فىالنسخة «ط و آق : وبالقصد عندالمتكلمين. فقط من دون تفصيل

٣- سورة ٢ آية ١٤٣

٤- كتابالاثولوجيا المطبوع فى حواشىالقبسات للسيدالداماد ، الطبعةالحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ،اواخرالقبسات ض ٣٢٢،٣٢٣

٥- ليس لفظ اولا فىعبارة اثولوجيا . قد ثبت فىعصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفاتالشيخ اليونانى «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذالرجل من افضلالاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراق و اهلالتوحيد منالامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شئ قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل فى ذاته لان ذاته مثال كل شئ فالمثال لا يتمثل» .

و قال ايضاً : «ليس لقائل ان يقول : ان البارى روّى فى الاشياء اولاً ثم ابدعها و ذلك انه هو الذى ابدع الرويّة فكيف يستعين بها فى ابداع الشئ و هى لم تكن بعد و هذا محال .

ونقول: انه هو الرويّة والروية لايتروّى ايضاً و الاّ يجب ان يكون تلك الروية تروى و هكذا الى غير النّهاية » .

و سابعها : ان قولهم : العلم التامّ بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هى هى اذ ربّما لم يكن لها مع المعلول علاقة ولا يوجبه ولا العلم بمفهوم العليّة الاضافيه لانها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلّة من الجهة التى هى بها علّة، ولا شبهه فى انه اذا استكملت عليّة العلّة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهة فى الجاعل الاّ نحو وجود كمالى له و العلم بالوجود الخاص للشئ لايتصور الا بشهوده العينى لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثمّ اذا حصل من العلّة مثال مُطابق لها فى العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جلّ ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالى على معنى صحّة الفعل والترك لايوافق المشهور من قواعد الحكماء ، لا[1] كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانيّة فى ذاته تعالى

١ـ كلمة لا ، ليس فى النسخ المعتبرة .

وتاسعها : انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذاالمعنى على[1] وجه لا يوجب تكثراً فى ذاته ولا تغيراً فى صفاته و هو من العلم الذى «لا يمسّه الا المطهّرون[1]» ومن هذا القبيل تحقيق مسئلة البداء التى هى مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص.

وعاشرها : ان الاعتقاد فى الكلام ليس كما قال (قالته خ،ل) الاشاعرة من انّه المعانى القائمة بذاته تعالى[1] وسمّوها الكلام النفسى والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالّة على المعانى والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى[1] ولا يكفى التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على[1] قصد الالقاء من عنده اذا الكل من عنده و لو اريد بلاواسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامّات و انزال «آيات محكمات و أخر متشابهات[2]» فى كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق «[3]وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون» وهما من عالم الامر «بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين اوتوا العلم[4]» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسّه الا المطهّرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبى دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «انّ مثل عيسى[1] عندالله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون[5]»

فآدم كتاب الله المكتوبة بيدى[6] قدرته و عيسى قوله الحاصل بامره .

١- سورة ٥٦ آية ٧٩   ٢- سورة ٣- آية ٥

٣- سورة العنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧

٤- : «وما يجحد بآياتنا الا الظالمون . سورة ٢٩ آية ٤٨»

٥- آل عمران سورة ٣، آية ٥٢   ٦- فى بعض النسخ : بين يدى قدرته..

فاول نشأت الانسان البشرى من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقته [١]» و آخر نشأت الانسان الروحى من امرالله «انّما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون [٢]» .

وحادي عشرها : ان الاعتقاد فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى «وما رميت اذ رميت [٣] ولكن الله رمى» وقوله: «وما تشاؤن الا ان يشاءالله» فاخمد ضرام اوهامك ايّها الجبرى فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكّن جاشك ايها القدرى فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه بوجودالحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعاً بعين الاعتبار فى افعال الحواس كيف انمحت وانطوت فى فعل النفس و تصورها فى تصور النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى : «قاتلوهم يعذّبهم الله بايديكم [٤]» وتصالحا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين [٥]» .

و ثانى عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسّم و تكثر على البارى تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابلة والمجسّمة فهذا من غوامض الالهيّة التى لا يمسها الا المطهرون . فان الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اوّل الجميع بتأويلات عقليّة حتى الامور الاخرويّة من الجنة والنار والحساب والميزان ومنهم من حمل الجميع على التجسّم من دون المحافظة على تنزيهه تعالى .

١ـ ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى . سورة ٣٩ آية ٧٥

٢ـ سورة ٦ آية ٧٢ ٣ـ سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤ـ سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥ـ : هذه الرواية مستفيضة فى كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا امير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام

و منهم من اول البعض و قرّرالبعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد فى المبدء فاولوها و كل ماورد فى باب المعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لانّهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخذ ميتّ عن ميتّ»[1] كابدان يتّكى بعضها على بعض واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رُسله واليوم الآخر .

الشّاهد الرابع

فى ساير الأمور العامّة من تتمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

فى المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام على محمد «صلى الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلّة الناقصه على المعلول اى تقدم مايمتنع[2] وجود المعلول بدونه ومايجب بوجوده وحده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبه سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على المأموم اذا اعتبر المِحراب وبالعكس، اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كمراتب[3] العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطاً الى الانسان ، واذا عكست الامر رجع المتقدّم متأخراً وما بالعليّة كتقدم العله الكامله على معلولها و ملاك التقدم فى الزمانى ، الزّمان

۱ــ نقل عن بايزيد البسطامى: «انتم اخذتم علومكم عن ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا عن الحى الذى لا يموت» .

۲ــ فى النسخ المخطوطة : اى تقدم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

۳ــ كترتب العموم ... د،ط ــ آ،ق

بحسب هويات اجزائه وفى الشر فى، الفضيلة وفى الرتبى القرب الى المبدء المحدود وفى الطبعى اصل الوجود وفى العلىّ الوجوب .

بحث و تحصيل

قد اوردالاشكال فى عروض التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان من جهة انه لوكان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهايه .

فاجيب عنه بان غيرالزمان يحتاج الى الزمان فى عروضهما و اما اجزاء الزمان وهى بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشىء آخر .

وقداستشكل هذا بان اجزاء الـزمان لاتصاله متشابهة الحقيـقه فكيف يكون بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقض لذاته و كل ماهيّة حقيـقته اتصال التجدد و التقضّى ، يكون اجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

بحث و تحصيل

قيل : ان المتضايفين يجب ان يكونا معَيَن والتقدم والتأخر من بـاب المضاف .

واجيب عنه فى كتب الحكماء بان اضافتى التقدم والتأخر انما يعرضان فى الـعقل لجزئين من الزمان بانهما اذااحضرا فى الذهن و لاحظهـما العقل بهاتين الصفتين حكم بانهما كذلك فى الخارج .

تحقيق عرشى

ان التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان لا ينافيان معيّتهما فى الوجود بل هما عين

معيّتهمافيه، فالمتضايفان يجب ان يكونا معيّن فى نحو وجودهما بما هما متضايفان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها التجددى ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود .

واماالذى حصّلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضايف كما يوجب المعيّة فى العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الامر معين فى الوجود كما لايخفى

حكمة مشرقيّة

ان هيهنا نحوين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقّتهما و لطافتهما .

احدهما التقدم بالحق والآخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذاالمختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تجليّه فى اسمائه و تنزّله فى مراتب شئونه التى هى انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشئ آخر . فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثانى : بان الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شيئية و وجود ، فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعليه و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقه .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه فى المرءآت .

الاشراق الثانى :
فى الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه ولهذا توافقه فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فی کونها اظهر من ان یعرّف ومتى حوول تعريفها كان دورياً ومن احوالهاالهوهوية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلهاشوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين: حقيقيه وغيرحقيقيه وهیمایکون اشیاء متعددة مشتركة فی امرواحد هو جهه وحدتها و هی اما مقومه لتلك الاشياء او عارضه لها .

فالاتحاد فی النوع «مماثلة» و فی الجنس «مجانسة» و فی الكيف «مشابهة» وفی الكم «مساواة» و فی الوضع «مطابقة» وفی الاضافة «مناسبة». وظاهر ان جهه الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقيه شخصيه محضه[١] الا ان لها مراتب فی القوة والضعف . واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو مالاكثرة فيه[٢] اصلاً و غيره وقد يكون واحداً جنسياً وقديكون واحدا نوعياً وقديكون واحداًعدديا ای شخصيا وهو اما ان لا ينقسم فی الخارج اصلاً اوينقسم والثانی قديكون واحدا بالاتصال وقديكون واحدا بالتركيب والاول امان يكون ذاوضع كالنقطة اوغيرذی وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرّف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشريته واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشره فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و احق اقسامه مالا ينقسم اصلا لا فی الكم ولا فی الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم فی الكم اصلاً قوة او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحدالعددى احق بالوحدة من الواحدالنوعى لكونها ذهنية[٣]

١ــ كلمة محضة ليست فی النسخ المخطوطة ٢ــ فی بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة، هو ما لا ينقسم اصلا .
٣ــ لكون وحدته ذهنية ــ د،ط ــ آ،ق .

وهو من الواحدالجنسى لشدّة ابهامه وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :

فى التّقابل

قداشرنا الى انالهوهويّة من احوال الوحدة ، كما انالغيريّة من اقسام الكثره .

فمن انحاء الغيرية التقابل والمتقابلان هما اللذان لايجتمعان معاً فى شىء واحد من جهة واحدة ، و ذلك على انحاءالاول : تقابلالسلب والايجاب لافى القضيّة وحدها بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان

واما قولهم : نقيض كل شىء رفعه ، فلا يكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لانالتناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل بانّ المذكور اعمّ من الرفع والمرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايفين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافه لاالمحمول عليه ولاالمركب منهما و هوالمشهورى و هكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع واحد ، بينهما غايةالخلاف كما فى اصطلاح الالهيّين ، اوالمتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحلّ بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هوالحق فى ذلك .

والرابع : تقابل العدم والملكة فالملكة فى المشهور هوالقدرة للشىء علىٰ مامن شأنه ان يكون له «متىٰشاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد فىالوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعمى لاكالجر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقى المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او فى بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثّعلب الذى هو بعد الملكة والمرودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى وانتفاء اللّحية للمرئة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

حكمةٌ عرشيّة

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ من الاشياء لست اقول : لانيّه لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهى من عوارض الماهيات و ذلك لانك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هى هى ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه فى كيفيّة عروض الوجود للماهية انها على اىّ وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا!

بحثٌ و تحصيلٌ

او لعلّك تقول حسبما وجدت فى «الشفا» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة [1] .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثيّة المذكورة فى المقدمتين مايراد منه فى مباحث الماهية للتميز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١ـ وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لاموجود ولا معدوم و ان اردت انالشیء الكثير بما هو شيء كثير موجود فیالواقع سلمّناها ، لكنالكبرى ممنوعة اذالكثير بما هو كثير كمانه موجود فكذلك هوواحد بوجه «ما» وان لم یکن واحداً وحدةً تقابل کثرته .

لست اقول : انالوحدة عرضت للكثرة حتى يكونالكثرة للموضوع والوحدة تلكالكثرة ويكونموضوعاهما متغايرين كالعشرةالتى يعرضالجسمويعرضهاالوحدة، فوحدةالكثرة لاتقابل تلكالكثرة لعدماتحادالموضوع بخلافوحدة موضوعالكثرة

بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتّى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصّة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما انالوجـودالخاص الذهنى اوالخارجی يقابله العدم الذى بازائه والعدم المطلق فى مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثيرالمقابل له غير موجود .

فموضوعالكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجوداتالآحاد الا بمجرد اعتبارالعقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فلهان يعتبرها واحدة و زيادةالكشف والتحقيق يطلب فیالاسفارالاربعة [1] .

حكمة مشرقيّة

الوحدة ليست عرضاً منالاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كـوجودها ليست بزائدة على ذواتها فیالاعيان بل انما زيادتها فى التّصوّر .

والعجب منالشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انهصرح فى بعضالمواضع بان الوحدة فیالمتصل الجوهرى عين متصليّته [2] والاتصال بالمعنى

١- الاسفارالاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص١٣٢ ، الى ١٣٩

٢- وقد صرحالشيخ بهذا فیالشفاء نقل كلامهالمصنف فیالاسفار على سبيلالتفصيل و اورد عليه بوجوه

الذی هو فصل الجسم لا شك[٢] انه جوهر عنده و سایرالحکماء من اتباع ارسطاطالیس.

فالحق الحری بالایقان[١] والتصدیق انالوحدة کالوجود من مقومات الموجود ـ العینی المتقدمة علیه لامن لواحقه المتأخرة عنه.

واماالماهیة اذااخـذت بنفسها من حیث «هی هی» فلایخـلو ایضاً من ثبوت[٢] وحدة، الا ان للعقل ان یجردها من کافةالوحدات ثم یحکم علیها بلزوم الوحـدة و عروضها ایاها. فما اشبه حالها[الوحدة] بحال الوجود لتحدس[٣] اتهماشی[٤] واحدحقیقة متغایر مفهوما.

حکمة" اخری[١] مشرقیّة

ومن المُضاهات الواقعة بین الوحدة والـوجود افادةالواحدالحقیقی بتکراره ـ العدد مثالاً لایجادالحق الخلق بظهوره فی صورالاشیاء وتفصیل العدد لمراتب الواحد مثال لاظهارالموجودات، وجودالحق ونعوته وکون الواحد نصف الاثنین وثلث الثلاثة وربع الاربعة الی غیرذلك مثال للنسب والاضافات اللازمه" للواجب بالقیاس الی الممکنات وظهورالعدد بالمعدود مثال لظهورالموجودات الامکانیة بالماهیات.

ومن اللطایف انالعدد مع غایة تباینه عن الوحدة و کون کل مرتبـة منه حقیقة برأسها، موصوفه" بخواص و لوازم لا توجدان فی غیرها اذافتشت فی حاله[٤] وحال مراتبه المختلفة لم تجد فیها غیرالوحدة و انك لاتزال تثبت فی کل مرتبة من المراتب عین ما تنفیه فی مرتبة اخری[١].

٢ـ فی بعض النسخ: فالحق الحری بالاتفاق. والظاهرانه غلط

٣ـ ولا یخلوا ایضاً من شوب وحدة ـ د،ط

٤ـ فتحدس انها ... الخ خ ـ د،ط ـ آ،ق

٥ـ فی بعض النسخ: اذافتشت حاله من دون کلمة فیه.

فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل‌الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ، لانّه‌يقابله مع انه عين‌الواحدالذى يتكرّر والواحد عين‌العدد الذى حصل بتكرره.

فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع‌الآحاد و ان تقول : انها ليست مجموع الآحاد ، لاتّصافها بخواص و لوازم لا توجد فى غيرها و مجموع‌الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بدّ لها من امر آخر غير جميع‌الآحاد و ليس‌فيها شئ غير جميع‌الآحاد فلاتزال تثبت عين ماتنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر عجيب هوبعينه كما قالته العرفاء من: «ان‌الحق‌المنزه عن‌نقائص‌الحدثان بل عن‌كمالات الاكوان هوالخلق‌المشبه و ان كان قد تميز‌الخلق بامكانه و نقصه عن‌الحق والحق بوجوبه و شرفه» .

شك و تحقيق

و لك ان تقول : ان‌المقولات لما لم يتضاد بعضها مع بعض و كذاالاشتراك فى‌الجنس‌البعيد لا يكفى فى‌امتناع‌الاجتماع فان‌الطعم يجتمع مع‌السواد وهما تحت مقولة‌الكيف فلا بدّ من كون‌المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان‌الفصلين لايشتركان فى‌الجنس‌القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما اذ‌الجنس عرضى للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط‌التضاد و لعدم استقلالهما فى‌الوجود والجعل .

فالتفصّى عنه بان‌الجنس والفصل متحدان فى‌الوجود وهما عين‌النوع فى‌الخارج فالصفات‌العينية للفصول هى بعينها صفات‌الانواع والتضاد من‌الاحكام‌الخارجية ، وان كان منشأه‌الفصول‌عندالتحليل ، فيكون‌الموصوف بهاالانواع‌المحصلة وكذاالتعاقب[1]

١ـ فى نسخة «ط» و «ق» : وان كان منشأه‌الفصول عندالتحليل و كذاالتعاقب فى‌الحلول ....

فى‌الخلول‌لان‌الخلول[١] نحو من‌الوجود والموجود هوالنوع بعين وجودالفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات‌الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من‌الاعتبارات .

الاشراق‌الرابع :
فى‌العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى علة و معلول فالعلة هى‌الموجودالذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر و ينعدم بعدمه فهى ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شىء آخر و يمتنع ذلك‌الوجود بعدمه او عدم شىء منه .

ولا يلزم تواردالعلل‌المستقلة على معلول[١] شخصى فى‌انعدام وجودالشىء بعدمات اجزاء علته ولاحاجة فيه الى تمحلات‌ذكروهااذالعلةهناك‌امرواحدهوعدم العلة التامة بما هى علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل فى وجودالشىء فيمتنع بعدمه وان‌لم‌يجب بوجوده و هى بهذاالمعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب‌القوام فالفاعل ما به وجودالشىء كالنجار للسرير ، والغاية مالاجلها وجودالشىء كحاجةالاستواء عليه و هى علة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها و معلولة له فى‌الوجود فهى غاية بوجه و علة غائية‌بوجه وكما ان‌العلة الغائية ما هى‌متمثلة عندالفاعل لاالواقعة عيناً فكذلك‌الغاية‌الواقعة فى‌العين هى ما يرجع الى‌الفاعل ، فالنجار للسرير لاجل‌الجلوس اوالبانى‌للبيت ليسكن‌غيره[٢] اوالماشى لحاجة مؤمن اولرضاءفلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

١ـ على معلول واحد شخصى ـ د،ط ـ آ،ق ٢ـ فى بعض‌النسخ : لسكنى غيره

والعلّة الماديه هى التى عنها الشىء كالخشب للسرير فهى التى معها يكون الشىء بالقوة والصورة هى التى يلـزم منها وجودالشىء فمعها يكون الشىء بالفـعل كصورة السّريـر .

وليعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة ماديـه وبالقياس الى ماليس جـزئه «عنصر» او «موضوع» و كذاالصوره علة صوريه للمركب و صوره للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدةالوجود لمـعلولها فى الاول افادة لا بالاستقلال بل هى مع شريك يوجدها اولاً ، فيقيم بهاالآخر فيكون واسطة فى التقوم وشريكاً وفى الثانى ليست مفيدة للوجود بل انما يفيدالوجود شىء آخر ولكن لهـا[1] دخل فى التقوم فالصورة مبدء فاعلى لشىء و مبدء صورى لشىء آخر ، فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

قالواالفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلّيًا كمطلقه و جزئياً كمحسوسه و عامّاً كماقيل: الصانع علة للسّرير . او خاصاًكما قيل : هذاالنجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهيولى والعـفونه للحمّى و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء .

حكمة مشرقيّة

انّ وجود كل معلول من لـوازم ما هى علة له بما هى علـه و«كل[2] موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل الله فى كل شىء افاضه الخير الوجودى والفعل المتجدد لايصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لايصدر

١ـ فى بعض النسخ : ولكن لها و منها ، من دون لفظ: التقوم

٢ـ هذه الكلمة قد وردت عن الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل ففعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ فی تجدّدالحوادث من وجود متوسط یکون حقیقته الحدوث والتغییر وما هی الا الحرکة ، واسبقها الدوریّة [ای الحرکة الدوریه] فلا بد لها من قابل ذی قوة التأثر من غیر زوال وفاعل ذی قوة التأثیر من غیر امساك الا ماشاءالله .

وقد بیّنا فی بعض کتبنا[1] ان للوجود مراتب اولها الوجود الذی لایتعلق بغیره ولا یتقید بقید [مخصوص] و هو الحری بان یکون مبدء الکل .

وثانیتها : الوجود المتعلق بغیره من العقول والنفوس والطبایع والمواد والاجسام

وثالثتها : الوجود المنبسط الذی لیس شموله[2] وانبساطه علی طریقة عموم الکلیات الطبیعیة ولا خصوصه علی سبیل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبایع النوعیه اوالجنسیه بل علی نهج یعرفه العارفون و یسمونه «النفس الرحمانی» و هو الصادر الاول عن العلة الاولی و هو اصل العالم و حیاته و نوره الساری فی جمیع السماوات والارض فی کل بحسبه .

ولیس هو الوجود الانتزاعی الاثباتی الذی هو کسایر المفهومات الکلیّة وله ایضا وجود خاص یتقیّد به فی الذهن . والی هذا المراتب وقعت الاشارة فی کلام بعض العرفاء حیث قال «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقید اثره[3]».

ومراده[4] من الاثر نفس الماهیات اذ هی بمنزله القیود للوجودات الخاصه و هی

١ـ الاسفار الاربعة فصول العرفانیة و کتاب المشاعر ط مشهد ١٣٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مولی محمد جعفر اللنکرودی و حواشی السید جلال الدین الآشتیانی ص ١٧٧ ، قول عرشی : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢ـ و قد یتوهم : انه علی هذا التقسیم یلزم ان لایکون الوجود المنبسط متعلقا بغیره ای لا یکون معلولا و قد ذکرنا تحقیق الحق فی حواشینا علی المشاعر و ذکرناه علی نحو الاختصار فی حواشی هذا الکتاب و من اراد فلیرجع

٣ـ واعلم ان هذا التعبیر قد ورد عن کثیر من العرفاء

٤ـ والمراد من الاثر ـ د،ط

ليست بمجعوله الا بالعرض و لهذا يقال لها الآثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل[1] وما يترتب عليه فى الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عندالتحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤن اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها فى الإسفار[2] احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقومالها فى حد نفسها فيتقدم عليها، تقدم الذاتى على ذى الذاتى مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعدحاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفى الماهيات الحاصله ما نتصورها و نأخذها من حيث هى هى و هى فى هذا الاعتبار ليست الا هى فلو كانت هى فى حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هى هى، فاذن اثر الجاعل شىء آخر .

والثانى : ان الماهية لو كانت فى حدذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهى تأبى عن كثرة التشخصات ويمتنع ان يكون التشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول فى ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولا ،

١- لان اثر الفاعل : د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢- ذكر المصنف العلامة «قده» جميع هذه الادلة فى الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٩٦،٨٧» و رسالة المشاعر م ١٢٨٤ هـ ق ص١٥٦ ، المشعر السابع ص ١٥٨،١٥٧، الى ص ١٧٧

والأول مستحيل اذلا تعدد فی صرف‌الشیء بل هی لا واحدة ولا کثيرة فکيف يتکرر جعلها فی ذاتها .

واماالثانی، فانّها کانت مجعولة واحدة منها او کلها بجعل واحد ففی‌الاول يلزم‌الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الی‌الجميع واحدة و فی‌الثانی يلزم خلاف‌ـ المفروض اوالتناقض .

والرابع: اذا کانت‌الجاعليّة والمجعولية بنفس‌الماهية من‌غيراعتبارالوجود لکان المجعول من لوازم ماهيه‌ٔ الجاعل و لوازم‌الماهيات امور اعتباريه‌ٔ عندهم ، فيلزم عليهم ان يکون‌الجواهر والأعراض کلها الاالمجعول‌الاول ، اموراً اعتباريّة .

والخامس : ان تشخص‌الماهيه‌ٔ ليس عين‌الماهيّة فهو بامر زايد عليها عارض لها و عندالقوم : ان‌الشیء مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم علی ان‌التشخص بنفس‌الوجود لان‌الطبيعة الکليّة نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن‌العله‌ٔ فالمجعول بالذات اذن ليس نفس‌الماهيّة بل‌الشخص او هی مع حيثيّة‌التعيّن اوالوجود او ما شئت فسمّه فانفسخ‌الفرض .

لايقال : تشخصها کوجودها بنفس‌الفاعل لا بامر مأخوذ معها علی وجه‌من‌الوجوه لانا نقول : الماهيّة لما کانت مفهوماً کلياً يمکن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع‌النظر عن‌الفاعل و غيره فهی من‌حيث ذاتها ان کانت موجودة لکانت واجبة بالذات والا لکانت موجوديّتها بغير ذاتها عما کانت والتغيير[1] اما بانضمام شیء اليها او بانضمامها الی شیء فاثرالجاعل اولا بالذات هو ذلک‌الشیء اوالانضمام .

لايقال: الجاعل صيّرها بحيث يکون مرتبطه‌ٔ بذاتها الی‌الغير ، بعد ان لم يکن کذلک بعديّة ذاتية .

۱ـ والتغير ـ «ط و نسخة آق و ل»: والتغير امابانضمام شیء اليها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجعول هو الصيرورة فلم يكن هى بما هى كذلك والا لزم انقلاب الماهيّة و هو ممتنع بالذات .

ظلمات وهميّة يطردها انوار عقليّة

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجّة على صحة شئ من المذهبين ـ المعروفين عند الجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعوليّة سنـخ الوجود . ومن المتأخرين[١] من ابطل كون الوجود معلولاً بانه: لو كان تأثير العلة فى الوجود وحدة لكان كل معلول لشئ معلولاً لغيره من العلل و كل علّة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحة لعليّة كل وجود .

والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقـدم والتأخر والحاجة والغنى والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كليّة لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت ان الوجود ليس له ماهيّة كليّة فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود فى شئ بل وجه من وجوهها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شئ اليه يكون علّة ومعلولا والوجود العلّى بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة .

و ربّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هى الموصوفة بهذه الصفات مثـلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف

١ـ مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازى

يمكن ان يجعل الوجود وحده هوالمعلول . ونحن بفضل‌الله و تأييده فككنا هذه العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن‌الاحتجاجات للزاعمين ان اثرالعله هى صيرورةالماهية موجوده كما هو المشهور من‌المشائين ان مناطالحاجة الى‌الفاعل هوالامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة وجودالمحمولى اوالرابطى الى‌الماهية فالمحتاج الى‌الجاعل ليس الا صيرورة الماهيّة موجودة .

والجواب ان‌القول فى‌الامكان ارفع مما هوالمشهور و ما فهمه‌الجمهور و قد مر ان سبب‌الحاجة الى‌العلّة ليس هوالامكان بل كون‌الشئ نفسه متعلق‌الوجود بغيره

ومن‌احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب‌الاشراق من ان الوجود لما كان من‌الامور الاعتباريّة فلا يتقدم‌العلّة على معلولها الا بالماهية فجوهرالمعلول ظل لجوهرالعله والعله جوهريّتها اقدم من جوهرالمعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان‌الاثرالاول للجاعل ليس‌الا الموجودالمعلول ولا شك ان‌الموجودالمعلول ليس الاالماهيّة لان‌الاتصاف بالوجود ونحوه من‌الامورالاعتباريه و اجود من هذين ما ذكره استادناالشريف سيد اكابر المحققين اديمت ظلاله [١] «من انه لما كان قوام نفس‌الماهيّة مصحح حمل‌الوجود عليها و مصداقه فى ظرف ؛ فاحدس انها اذااستغنت بحسب قوامها عن‌الجاعل خرجت عن حدودالامكان [٢] و هو محال فهى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هى فى ذاتها حينئذ الليس البسيط و يخرجها مبدعها الى‌التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه‌الوجود على‌اللزوم بلا توسط جعل مؤلف.»

١ــ و هوالسيدالمحقق‌الداماد م ١٠٤٠ ، فى‌القبسات و افق‌المبين و ساير تصانيفه

٢ــ : كتاب‌القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص٤٦، ٤٧ ، فى‌الاصل خرجت عن حدود بقعةالامكان .....

مقاومة عرشية

انمدارهذه الاحتجاجات على كونالوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا انّ الوجودات الخاصة هي الحقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى علاقة ارتباطيه اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذاالمذهب لم يجعلوا التشكيك في الذاتيات بالاقدمية وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهية علة لبعض لكان التشكيك عايداً في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض في المذهب .

ثم بعد ان سلمنا بالفرض انالوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية على ماهية انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كيف ولو كان الامر كذلك لزم انقلاب الشئ عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان الممكن اذا كان في ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي على شئ و حمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشئ مايصدق عليه بلاملاحظة حيثية اخرى غير ذاته تقييدية او تعليلية و حمل الوجود يحتاج الى ملاحظة حيثيه اخرى هي صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً في المحكي عنه بالوجود و في المصداق لحمل الموجودية ام لا فان لم يكن مأخوذاً اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذا فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب عليه اماالمجموع واما تلك الحيثية وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهية فقط بل شئ آخر اما مركبا او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة فى هذاالباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّةالفضلاء مع شدة مبالغته فى ان الماهية اثرالجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه: انحقيقةالواجب عندهم هوالوجود البحت القائم بذاته المعرّى فى ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالِم بذاته اعنى[1] بذلك ان مصداق الحمل فى جميع صفاته هويّته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى انّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثمّ قال : و هذاالمعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشىء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زايد بحسب الذهن الا انّ الامر الذى هو مبدء انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته انتهى[1] » و هذا صريح منه فى ان اثرالفاعل امر وراء نفس الماهيّة . [1]

الاشراق الخامس :

فى بعض احكام العلل الاربع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١ـ مراده من بعض الاجلة.... هوالمحقق الدوانى فى حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّیٰ علوم‌المفارقات وما يجتمع فيه جميع‌الأسباب امكن ان يكون عليه برهانان لمّيان من علمين مختلفين اعلیٰ و اسفل .

فالطبيعی يعطی برهاناً لمّياً فی‌تشابه‌الحركة‌الاولیٰ مثلاً مادامت‌المادة والصورة موجودتين وهما من‌العلل‌المقارنة .

والفيلسوف يعطی البرهان اللمّی الدائم مطلقا من‌العلل‌المفارقة و هی‌الفاعل والغاية وما يجتمع فيه‌الأسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له الا الفاعل والغايه كان ما هو و لم‌هو فيه شيئاً واحداً والمراد من‌علّة‌القوام هوالسبب المقارن ومن علة‌الوجود هوالسبب المفارق كما او مأنا اليه .

توحيدٌ عرشیٌّ

ثمّ انك اذا تأملت فی‌الاسباب‌القريبة لشیء واحد وجدتها كأنّها [1] شیء واحد موجّه من حدٍّ نقصان له الیٰ حد كمال فان‌النجّار بالفعل ليس ذات شخص انسانی كيف كان ، بل مع تهيئته بالآلة والوقت والمكان و غيرها وليس‌فی‌الخشب ايضاً بایٍّ وجه كان استعداد قبول‌النّجر بل مقارنته بيدالنّجار كانّها شیء واحد متحرك فی الأوضاع .

ثمّ لكل نجر من‌الفاعل وانفعال من‌القابل صورة خاصّة متّصله فی‌الاستحالات والتشكّلات و لها غاية قريبة موصلة بهاوهكذا اتّصلت الاستحالات و تواردت‌الصور علی‌الانفعالات حتی‌انتهت الی صورة اخيرة هی غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهه و عله غائيه من جهه .

۱- اوائل طبيعيات‌الشفاء ص ۲۵،۲٤

تَصويب*

ومن هيهنا يعلم وجه صحّة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهيولى[١] الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشّفاء غاية الاستبعاد[١] واستدلّ على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم اثبت العشق لها فى رساله و نحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار[٢] وعملنا فى بيانه رسالةً منفردةً .

ذِكْر* تنبيهى

حكم الشيخ الرئيس[٣] فى مباحث العلّة من الهيآت الشفا : بان العلة الفاعلة لايجب ان تفعل مايشابهها . و مثّل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق[٤] : بان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثّل ذلك بامثلة اخرى[١] .

و اجاب عن النّقض : بانّ الشمس تسخّن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لايفى بدفع التّناقض لانّ الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

---

١ ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤،٢٥

٢ـ و قد ذكرالمصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٩، وتدزيف كلام الشيخ بما لامزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص ١٢٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١» و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ـ الهيات الشفاء طـ ح ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، تقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه

٤ـ رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .

والحقّ انّ الفاعل يؤثر بوجوده فى وجودالمعلول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة فى الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تعيّناتها الكليّة مسمّاة بالماهيات عندالحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فانّها كلها متماثلة اذ ليست الاّ وحدات متكرّرة ، و هى ايضاً متخالفة المعانى النوعيّة اذ لكلّ مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير مالغيرها.

الاشراق السادس :

فى شىء من العرشيّات الالهاميّة فى احوال هذه العلل . و هى سبعة :

الاوّل : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهيّة الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض عليها منه مقوّم لا فاعل ، لان هذاالوجود غير مباين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهيّة بما «هى هى» فلا يكون له سببية ولا تقويم اصلاً كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود. «ان هى الاّ اسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان [1]» .

الثانى : انّ الصّورة فى كل شىء تمام حقيقته ، سواء كانت مجرّدة عن المادّة او مقترنة وانما حاجتها الى المادّة ليست لذاتها ولا لوجودها و شخصيّتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكمّ والكيف و غيرهما فالسّرير ، سرير بهيئته لا بمادّته والعرش ، عرش بصورته لا بمادته .

الثالث : ان المادّة للشىء مادة له بما هى مبهمة لا بما هى معيّنة والا لكانت

١- فى سورة ٧، آية ٦٩ : اتجادلوننى فى اسماء سميتموها انتم و آبائكم ، ما نزل الله بها من سلطان سورة ١٢، آية ٤٠ : ما تعبدون من دونه الا اسماءاً سميتموها انتم و آبائكم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ٥٣، آية ٢٣ : ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآبائكم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادّة فمادّةالسرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هى صورة خشبيّة بل بماله قوةقبول‌اشياء كثيرة، منهاالسرير، فالقوّة منشاؤهاالنّقص والقصور.

ثم مادةالخشب‌انماهى‌مادة له بمافيه امكان‌الخشبيّة لابمافيه‌فعليّة صورالعناصر وهكذا الى ان ينتهى الى‌الهيولى الاُولى والقوّة المحضة التى ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شئ؛ ولهذا يقبل‌الاشياء كلّها على‌التدريج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شئ كمااتّحدالعقل بكل صورة دفعة اماالبرهان على ان‌العقل جميع‌الموجودات التى دونه فستعلم فى مباحث‌النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان‌الهيولى يتّحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شئ ليس فيها جهة فعلية اصلاً والا لكانت مركّبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الأمر لا الى نهاية ، او ينتهى الى قوّة محضة و كل قوّة فالتركيب بينه و بين‌الصورة اتحادى لا انتسابى اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين فى‌الخارج لم‌يكن‌احديهما قوة والاُخرى فعلاً بل‌كلتاهما يكونان‌فعليتين هذاخلف.

واذا علم هذا فى‌التركيب‌الأول فعليه قياس‌التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة الماديّة هى‌القوة والأستعداد لاالحصول والفعلية.

اولا ترى ان‌الأجسام الفلكيّة لا يحصل منها شئ آخر لتمامية صورها و عدم كونها عنصريّة.

الرابع: قد علم مما ذكرناه ان صورالعناصر غيرداخلة فى حقيقةالمركب‌العنصرى الطبيعى كالمواليد الثلاثة على ما هوالمشهور بل هى من شرايط وجودها وبقائها فهى موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى‌الشيخ ان هذاالمذهب احدث فى زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك‌الصور والتركيب‌الأتحادى بين‌المادّة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض‌المدقّقين [1].

١ـ و هوالسيدالسند صدرالدين الشيرازى المعروف‌بسيدالمدققين و قد نقل المصنف كلامه فى مباحث الجواهر والاعراض من‌الاسفارالاربعة ١٢٨٢ هـ ق ص١٨٨،الى ١٩١

الخامس : انالصورالنوعية جواهر عند اتباع المعلم الأول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هي عينالوجودالخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرَض فهي ليست في هويتّاتهاجواهراً ولا َاعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهريّة ماهيةالنوع المتقوّم بها فيالخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهيّة .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لأستعلام كونالجزء الصوري للمركب جوهراً او عرَضا و هي قاعدة شريفة بها يستعلم ايضا انالمركب طبيــعي او صناعي اثبتناها في كتاب «الأسفار» من اراد الوقوف عليها فليُراجع اليها [1] .

السابع: انالأمكان اىالأستعدادىالمذكور في تعريفالهيولى[1] انّها جوهر مستعدّ ليسالمراد منه نفسالأضافــة المتأخّرة عن وجودالمستعدّ والمستعدّ له ، الموجودة فيالعقل بعد تعقّل الطرفين بلالمراد منه منشأ هذهالاضافة و هو كون ـ الشيء بحيث يكون له امكان قبولالأشياء و هكذاالحال في اكثرالفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الأضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس و غيرها منالقوى التي يُعبّر عنها بافاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفاتالقوى بأفاعيلها و انفعالاتهاالذاتية تعريفات حديّة مأخوذة من مبادىالفصول الذاتيّة ، و كذا تعريفالجسم بالجوهر القابل للأبعاد كما هو مذكور فيالأشارات حدّ لا رسم .

ولا يرد عليهايرادالأمام الرازى بانالقابليّة منبابالمضافلا لما ذكره «المحقق الطّوسى» في جوابه : انالفصل هوالقابل لاالقابليّة ، اذ لا فرق بينهما في كونهما من بابالمضاف اذا كانالمراد نفسالمعنى الأضافى بل لأنّالمراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابليّة ، كما مرّ .

١ـ و قد تعرضالمصنفالعلامة لهذاالبحث فيالجواهر والأعراض مفصلاً و فيالامورالعامة على نحوـ الأختصار . الجواهر والاعراض ط١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٤، ١٢٥

الاشراق السابع :

فى الأمكان والوجوب والقوّة والفعل و فى اثبات الطبيعة

فى كلٍّ متحرك و فى سبب الموت الطبيعى ، و فى الاشارة

الىٰ حدوث هذا العالَم و ماهيّة الدنيا والآخرة

الأمكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة و هو صفة عقليّة لا يوصف بها مالا مادّة له فى الخارج ولا فى نفس الأمر فالمبدَعات انما لها فى نفس الأمر الوجود والوجوب و هى ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هى هى مع قطع النّظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشئ لا يوجب اعتبار عدمه، فهى ممكنة لا فى نفس الأمر بل فى مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذ الامكان مفهوم عدمى و عدم الشئ فى نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه فى نفس الأمر فالمبدعات ضروريّة الوجود فى الواقع ممكنة الوجود فى بعض الأعتبارات .

ونسبة الأمكان الى الوجوب نسبة النّقص الى الكمال و لذا يجامعه .

واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بدّ له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه.

و هذا الامكان ليس مجرّد ممكنية الشئ بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قُرباً و بُعداً فالقريب استعداد والبعيد قوّة .

والقوة قد يقال لمبدء التغيير [1] فى آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلاً او انفعالاً و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشئ فعل او انفعال و ان لا يصدر و هى القوّة التى يقابل الفعل،[2] و يقال لما به يكون الشئ غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف

١- ما بدء التغير فى آخر ..... الخ د،ط ٢- مقابل للفعل - خ،ن

ثمّ قوّةالمنفعل قد تكون ماهيّة نحو القبول دون الحفظ ، كما فی الماء و فی الشمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة علی واحد او امور محدودة .

وفی الهيولی الاولی قوة الجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوی بتوسط شیء علی شیء .

و قوّةالفاعل قد يكون محدودة نحو امر واحد كالنار علی الاحراق وقد يكون علی امور كثيرة كقوّة المختار علی ما يختار ، و قوّة الباری علی الكلّ .

والقوّة الفعليّة المحدودة اذالاقت القوّة المنفعله وجب الفعل والقوه الفعليه قد تسمی قدره و هی اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظنّ انها ليست قدرة الا لما من شأنه الطرفان العمل والترك[1] واما الفاعل الدائم فالمتكلّمون لا يسمونه قادراً .

والحق خلافه فمن فعل بمشيّة يصدق عليه انه «لو لم يشأ لم يفعل» سواء اتّفق عدم المشيّة اواستحال و صدق الشرطيه لا يتوقف علی صدق طرفيها .

والقوّةالفعليّة قد يكون مبدءالوجود وقد يكون مبدءالحركة والالهيّون يعنون بالفاعل مبدءالوجود و مفيده والطبيعيّون يعنون به مبدءالتحريك كما مرّ والاحقّ باسم الفاعل من يطرد العدم بالكليّة عن الشیء من غير شوب نقص و شريّة.

ثمّ القوی التی هی مبادی الحركات بعضها يقارن النّطق والتّخيل و بعضها لا يكون والاولی يصدر عنها الشیء و ضدّه فلا يكون قوة تامّة وانما يتمّ اذا اقترنتها ارادة جازمة يتوقف علی علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة والاستعداد .

ولهذا قيل: الانسان مضطرّ فی صورة مختار[2] .

واعلم ان الحركة لا بدّ لها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكونا واحداً لانّ

۱ـ فی بعض النسخ المخطوطة : لما من شانه الطرفين الفعل والترك .

۲ـ والقائل : هوالشيخ و سايرالحكماء من اتباعه لان القدرة والارادة والاختيار فی الانسان و سائر الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخير بالنسبة الی افعاله و آثاره .

احدهما مكمّل مفيد والآخر مستكمِل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحركا لم يسكن البتّة و لكانت الأجسام كلها متحركة دائما.

فالمحرّك لا يُحرّك نفسه بل لشئ لم يكن فی نفسه متحركا فيكون حركته بالقوّة والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشئ يكون السخونة فيه بالقوّة .

فكلّ متحرّك يحتاج الى ما يخرجه من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشئ من القوّة الى الفعل لا دفعة ، فقابلها امر بالقوّة بما هو بالقوّة .

ومن هيهنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوّة وهما متقابلان فهناك كثرة.

حكمة عرشيّة

فحقيقة الهيولى هی الاستعداد والحدوث فلها فی كل آن من الآنات المفروضة صورة بعد صورة اخرى و لتشابه الصور فی الجسم البسيط ظنّ ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هی صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وترى الجِبال تحسَبُها جامدة و هی تمرّ مرّ السَّحاب[1] » .

حكمة عَرشيّة

فالحركة لمّا كانت وجودها على سبيل التّجدد والانقضاء ، فيجب ان يكون علّتها ايضاً غير قارّة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .

ثمّ ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغيّره ولا نفساً من حيث

١ـ سورة النمل ، آية ٩٠ .

ذاتهاالعقلية بل من حيث كونها فى‌الجسم فيكون طبيعة؛ اذالاعراض تابعة والجسم‌بما هو جسم قابل .

فالجوهرالصورى المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدءالحركة عندنا امرسيّال ولو لم يكن امراً سيّالاً متجددالذات لم‌يُمكِن‌صدورالحركة‌عنها لاستحالة صدور- التغيّر عن‌الثابت .

واما ما ذكروه[1] من: لحوق‌التغيّر بها فى‌الخارج من تجدد احوال قرب و بُعد من غاية‌المسافة و مبدئها فغير مجد ، اذمبدء هذه‌الاحوال فى‌الحركات‌الغيرالارادية اماالطبيعة اوالقاسر و ينتهى الى‌الطّبيعة ايضاً و تجدد ما هى مبدء له يوجب تجدّدها

ولا يكفى فى استناد المتجدّد الى‌الثابت فرض سلسلتين يكون‌الثابت مع كل جزء من احديهماعلة لجزء من‌الاخرى و بالعكس فان‌الكلام عايد الى لحوقهما معاً من اين حصلا بعد ما كان‌الاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهى تابعة .

بل‌الحق ان‌الطبيعة بذاتها امر سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنهاالقوّة والزوال و فاعل محض شأنه الافاضة فلا يزال ينبعث من‌الفاعل امر و ينعدم فى‌القابل ثمّ يجبرها بايرادالبدل و هكذا على‌الاتصال فذلك‌الامر هوالطبيعة .

واماالحركة فهى نفس‌الخروج من‌القوة الى‌الفعل واماالخارج منهااليه فهى‌المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و اماالمخرج فهو جوهر آخر مَلَكى او فَلَكى .

حكمة عرشيّة

وايضاً الطّبيعة اذا وجدت فى‌الجسم فليست تفيدالحركة فيه لانّها لو كانت

١- والقائل جمهورالحكماء ومنهم‌الشيخ فى‌الشفاء وغيره فى غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذ الا يجادية آخر عن الوجود، والاستغناء عن الشئ في الايجاد لا ينفك عن الاستغناء عنه في الوجود ، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مُفيد الصُور كما يتبع وجود ساير الاعراض وجودها .

وقد يوجد مبدء اعلى[1] من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نُسِبت اليها كما نسبت الى الطبيعة ، فيقال : شكل نفساني و لون نفساني . كما يُقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلم من هذا : ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطية والقطعية و كذا الآن السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره .

حكمة عرشية

فالطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد و يوجد[1] لها حد جامع و مرتبة مشتركة هى اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها في زمان وهو ممتنع .

١ــ فى بعض النسخ و منها نسخة : «ط» . ولم يوجد لها حد جامع ..... الخ

فالماء اذااستحال هواءً بلغ فی لطافته الیٰ درجة هی آخر درجات الماء فی اللطافة و اوّل درجات الهواء فی الکثافة و مثل هذه الواسطة توجد بین المرکّبات ایضاً کالمرجان بین الجماد والنّبات والوَقواق بین النّبات والحیوان والقِردَة بین الحیوان والاِنسان .

اِنارةٌ کَشفیّةٌ

قد اشرنا الیٰ انّ مباشر الحرکة الجسمانیّة طبیعةٌ ، ففی الحرکات الاِنتقالیة الاٗرادیة تَفعل النفس حرکة الاٗنتقال باستخدام الطّبیعة وامّا فی الحرکات النفسانیّة فهی تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبیعة الا ان مخالطتها مع الطبیعة مما یصحّ لها عروض التجدد فتجدُدها من جهة الطبیعة لا من جهة ما فوقها .

بحثٌ تحصیلیٌ کشفیٌ[1]

ولعلّك تقول حسبَما نظرتَ فی کلام بعض الحکماء: لواستحالت الطبیعة محرّکة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعةً للنفس لما حدث اعیاء عند تکلیف النفس ایّاها و لما تجاذب مقتضی النّفس و مقتضی الطّبیعة عندالرعشة .

فاعلم انالطبیعة التی هی قوّة من قوی النفس و یفعل بتوسّطها النفس بعض الاٗفاعیل هی غیرالطبیعة الموجودة فی بسایط العناصر و مرکّباتها فان تسخیر النفس لاحدیهما ذاتی لاٗنّها قوة منبعثة منها فی مقام المباشرة للجسم و للاٗخریٰ قسریٌ فالطبیعة التی یستعملها النفس فی حرکة الاٗنتقال اولاً و بالذات غیر متعصّیة للنفس، اذ هی من جنود النفس بل هی متحدة الذات معها .

۱– فی بعض النسخ : بحث و تحصیل کشفی

بمعنى: ان‌النفس نازلة اليها متحققة" بها فى مرتبتها و اماالاُخرى' فهى التى يستعملها ثانياً بتوسُّطالاُولى' و انما يقع بسببهاالاعياء اوالرعشة لانها جزءالبدن بما هو مركب من‌الطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت‌الفرق بين‌الاعتبارين والبدن، بدن بالاعتبارالثانى لا بالاعتبار الاوّل و نفسيّة‌النّفس ايضاً من جهة كونها مقوّمة له مدبّرةً اياه فلهذا حكمنا بان‌التركيب بينهما اتحادى .

و بعض‌القائلين بهذاالتركيب لمّا لم يحصله‌الفرق بين هذه‌الاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجردالنفس و خلع صورالاُستقسات فى‌المركّب ۱ .

تَفريع"

فالمادّة التى يتصرف فيهاالنفس ليست هذاالجسم الثقيل۲ الذى يقع‌لها به‌الاعياء بل هى‌اللّطيفة المعتدلة النوريّة و هوالبدن الاصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لهاالاعياء والرّعشه- لانه مناسب لجوهرالنفس فليكن هذا عندك من‌المتيتن صحّته .

حكمة" عَرشيّة"

وامّا سبب‌الموت‌الطّبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و سايرالاطباء الطبيعيين فى بيانه من : ان عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوبات‌البدن فتفنيها ثمّ تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سبب‌الحيوة هو سبب‌الموت .

و علّلوه ايضاً بوجوه اخرى' مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوى‌الجسم و هو صحيح لو كان بالاستقلال و امّا اذا كان بِامداد علوى فلا و مثل حكايات نجوميّة

۱ـ والقائل هوالسيدالسند مير صدرالشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فى‌الاسفار الجوامر والاعراض ص۱۸۸ الى ۱۹۲

۲ـ ليست هذاالجسم‌الغليظ الثقيل الذى.... دط

اكثرها مجازفات لا توقع ظناً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب‌الموت و حكمته هى حركات‌النفوس نحو‌الكمال ، اذ لها فى‌الطبيعة غايات كما برهن عليه و كل ذى غاية فى حركاته اذا بلغ غايته وقف عن‌الحركة و اخذ فى حركة اخرى ان بقى له نقصان ينجبر بالحركة [1] الى ان ينقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً كما فى قوله تعالى : «وَينقلبُ الى اهله مَسروراً» .

فكل تعطل و وقوف عن‌الحركة فى ذوات‌النفوس بما هى ذوات‌النفوس بواسطة انتقالها الى نشأة اخرى فسمى له فى [2] عالم هذه‌الحركة موتاً و فى عالم آخر و لادة و حيوة اخروية .

فالانسان مثلاً انما يعرض له‌الموت‌الطبيعى لتوجه نفسه فى‌مراتب‌الاستكمال [3] وتحولاته‌الى‌عالم‌الآخرة توجهاً غريزياً وسلوكها الى جهة‌المبدء الأعلى [4] سلوكا ذاتيا كما اشير اليه فى قوله تعالى : «يا ايها‌الانسان‌انك كادح [5] الى ربك كدحاً فملاقيه» فاذاارتحلت من هذه‌النشأة الى نشأة اخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنهاالقوةالاستعدادية امسكت عن تحريك‌البدن فيعرض‌الموت للبدن فهذا معنى‌الموت‌الطبيعى للانسان و مبناه استقلال‌النفس بحيوتها الذاتية و ترك استعمالها الآلات البدنية على‌التدريج حتى ينفرد بذاتها و يخلع‌البدن بالكلية لصيرورتها امراً بالفعل و هذه‌الفعلية لاينافى الشقاوة الاخروية اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته‌الردية .

١ـ فى بعض‌النسخ المخطوطة عندنا : ان بقى لـه نقصان ينجبر بالحركة والا فينقلب فعلا محضا وعقلا صرفا . لايخفى ان مافى‌المتن اصح كما هوالواضح للعارف باساليب كلام المصنف «قده»

٢ـ سمى له فى عالم ..... «ط»   ٣ـ فى مراتب استكمالاته .... «ط»

٤ـ فى‌بعض‌النسخ : الى جهة المبدء الاخرى . ولايخفى ما فيه .

٥ـ سورة الانشقاق ، آية ٧

تنبيه" اِنعكاسی

ثمّ ما ذكروه فی الوجه الاول ان سبب الحيوة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا علی عكس ما تخيّلوه لان الحرارة فعلها الأوّل فی الاجسام النباتيّة والحيوانيّة تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها فی وجوه الحَرَكات والأستحالات فكلما تحلّلت مادّة الحيوان والنبات اعدّها الله تعالی بانضياف مادة اخری لها من جهة القوّة الغاذية بحرارة جديدة تفعل فعل الحيوة اقوی من الأولی لأجل زيادة المادّة وهكذا الی ان استكملتِ القوة النفسانيّة التی هی مستخدمة هذه القوة[1] بافاعيلها واستغنت عن اصل تلك المادّة اما بمادة اخری كالنّفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات مقيمهما و مبقيها كما فی النفس الأنسانيّة واما ساير النفوس الحيوانية ففيها سِرٌ آخر .

تَفريع نوری

فالحَرَكة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر والطّبيعة بالنسبة الی النفس كالشّعاع من الشمس يتشخّص بتشخّصها .

تذكِرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانيّة هی الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعية فليس فيه كلام واما القسريه ففاعلها طبيعه مقسوره مجبوره و اما الارادية ففاعلها طبيعه مجبولة مطيعة للنفس لا عاصيه .

١ـ هذه القوی بافاعيلها .... دـ ط ـ س ـ ق

حكمَة" قرآنيّة

للنفس فى افاعيلها فى هذاالعالم طبيـعتان مقهورتان تخدم احديهـما لها طوعا والاُخرىٰ كـُرهاكطاعةطبايع السماء والاٴرض للبارى جل اسمه فى اتيانهما له كما قال الله تعالىٰ : «ائتيا طوعاً او كرهاً [١] » فان طاعـةالسماويات و اتيانها له فى حركاتها ـ الدورية الشوقيّة من جهه" تحريكات الملائكه" العقليه" والنفسيه" اياها فطـريه" من غير ممانعه" طبيعه" اُخرىٰ يخالفـها او قسر قاسر يمانعـها و تلك بخلاف حركات ـ الاٴرضيات فى انقلاباتهاالنفسانية و غيرها فانها تخالف مقتـضى طبايعهاالاسطقسية ، واما قوله تعالىٰ : «قالتا آتينا طائِعين [٢] » فانها بعد حصول الاٴستعدادات وقبول ـ الاٴستحالات والاٴنقلابات و لحوق الصُورو الكمالات صارت كالسماويات قابلةلانوار المعرفة والاٴهتداء .

اماالطبيعة التى تخدم النفس طوعاً فهى ما ينبعث من ذاتها و تفعل بهاالافاعيـل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والاحالة والهـضم والتنميه" والتوليد و غـيرها [٣] .

واماالتى تخدمها كرهاً فهىالتى يتركب منـها اعضاؤه [٤] و تفعل بها الاٴفاعيل ـ الخارجية كالمشى والكتابة والصلوة والكف والطواف و غيرها [٥] .

والاُولىٰ باقية مع النفس فىالنشأة الباقية و فيها سر" المعاد الجسمانى .

حكَمة" مشرقيّة

قد ثَبَتَ انالطبيعة امر متجدِّد سيّال و معلوم انها مقوّمة للاجسام الطّبـيعة

١ـ سورة ٤٦ ، آية ١٤   ٢ـ : سورة ٤١ ، آية ١٠   ٣ـ : و غير ذلك، د،ط

٤ـ فى اكثرالنسخ : فهىالتى يتركب منها و تفعل بهاالافاعيل .... الخ

٥ـ : فىبعضالنسخ بدل غيرها : غيرذلك

والاعراض تتبعها فی الوجود .

فموضوع العلم الطبیعی نفس الحرکات او المتحرکات بما هی متحرکات لا بما هی ثابتة فی العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلی فجمیع ما یبحث عنه الطبیعیون من الجواهر الحسیّة من حیث کونها حسیّة واعراضها ، واقعة فی الاستحالة والانقلاب والسّیلان فهی لم یزل و لایزال فی الحدوث والتجدّد .

فمن علِم هذا علِمَ حدوث العالم و هذا بالحقیقة معنی کلام علماء الملة : عالم الاجساد[1] لایخلو عن الحوادث و مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فکلّما هذا شأنه فهو من الدنیا .

والآخرة دار القرار وهما متضایفان من فهم مفهوم الدنیا و مسمّاه فهم مفهوم الآخرة و مسمّاها « ولقد علمتم النشأة الاولی فلولا تذکّرون[2] » .

حکمة قرآنیّة

لما کان العالم الجسمانی بشخصیّته تدریجیّة الوجود و کلّ تدریجیّ الوجود فزمان حدوثه بعینه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلی هذا لا اشکال فی مفاد قوله تعالی : «خلق السماوات والارض فی ستة ایام[3]» اذالمراد منها ستة آلاف سنة و هی من زمن خلقة آدم الی نزول القرآن لان «کلّ یوم عند ربّك کألف سنة مما تعدّون[4]» وقد حققنا ذلك فی تفسیر سورة الحدید .

تتمّة

ثمّ اعلم انّ موضوع الامکان یجب ان ینتهی الی امر یکون مبدعاً والا لسبقه

٦ــ : عالم الاجسام ، د،ط ــ س،ق   ٧ــ : سورة٥٧، آیة ٣   ٨ــ : سورة ٥٧ ، آیة ٥٥

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذاالامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .

فاخطأ من قال : ان القوّة متقدّمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانّه : كان قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة اوهاوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم [١] .

وسبب الامكان لا محالة يكون حادثاً فيسبقه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا فامكان وجود الصوَرة صفة موجودة فى هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل: ان السعة معنى وجودى والامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوّة ؟ قلنا [٢] : قوة بالقياس الى ما يسعه و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الاولى و هى معنى عدمى لانّها قوة بالاطلاق الا انّها لا يكون معراة عن الصوُر كلّها .

فعلم ان القوّة ليست متقدّمة على الفعل مطلقا فانها لايقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعدّ لشىء فان اللّيس المطلق غير قابل لشىء .

ثمّ البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوّة كالبارى و ضرب من الملائكة، و قد علمت ايضاً ان القوّة يحتاج الى فعل و انّ مخرج القوة الى الفعل لا بدّ و ان ينتهى الى موجود بالفعل غير مُحدَث على ان الفعل يتصور بذاته والقوة يتصور من جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب والسلب .

١ـ اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناس فى هذه المسألة مشروحا فان شئت فارجع كتاب الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص٤٧٤ الى ٤٧٧ فان الشيخ . اطاب الله ثراه اول من بسط القول فى هذه المسألة فى الدورة الاسلامية

٢ـ قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير والقوة لا يخلو من شر.

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعلية والطبع والشرف والزمان.

حكمة مشرقية

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الاشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لما كانت حادثة لا بد و ان يتقدمها امكان ومادة حاملة لامكانها لالوجودها فانها غير موجودة في المادة بل مع المادة.

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادة يتقوم بها الموجود[3] و هذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها.

والذي ذكروه غير موجه فان الامكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرروه نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر.

بل الحق ان الامكان لامر يتحصل [4] في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاء و سنبين لك كيفية حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهيولى

٣ــ في بعض النسخ و منها النسخة : «ط» و نسخة «س،ق»، منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها.

٤ــ يحصل في المادة من الصور .... الخ «ط»

فكذلك سلسلة المحسوسات العايدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسيّة يكون معقول الوجود بالقوّة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوّة وجود المعقولات بالفعل فيتّحد بها كما يتحدالهيولى بالمحسوسات و يخرج من القوّة الى الفعل فيكون عقلاً و معقولاً كما يخرج الهيولى من القوّة الى الفعل فيكون حاسّاً و محسوساً كما سيجئ. فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء.

ثمّ الاولى فى طريقهم ان يقولوا: «ان الامكان لشئ بالذات امكان لشئ آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبّرة لها هذاالتدبير البشرى ولما لم يمكن وجود مثل تلك الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على المادة باستعدادها هيئة كمالية يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بل بحسب جودالمبدء الوهّاب على هذاالوجه.

تفريع نورى

فقد تحقّق ان صورةالانسان آخرالمعانى الجسمانيّة و اول المعانى الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم الامر، و سنبيّن ان المرتبة المسمّاة بالعقل الهيولانى هى صورةالصور فى هذاالعالم و مادةالمواد فى عالم آخر فافهم و اغتنم.

الاشراق الثامن:

فى الحركة و السكون و اثبات الحركة فى الجوهر الصورى.

واعلم ان كل ما يخرج من القوّة الى الفعل فهو اما ان يخرج دفعةً او يخرج لا دفعةً، و قد جرت العادة بتسمية هذاالخروج حركة دون الاول و هى فعل وكمال اول للشئ الذى هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة فان الجسم مادام فى مكانه الاول مثلاً ساكناً، فهو متحرّك بالقوّة و واصل الى مكانه المقصود بالقوّة فاذا تحرك

حصل فيه كمال او فعل لكنّه بعد بالقوة فى المعنى الذى هو المقصود من الحركة .

فالحركة اذن كمال اول للشئ لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس بل من حيث هو امر بالقوة فهى وجود بين قوة محضة و فعل محض .

وظن قوم : ان الحركة هى الطبيعة اعنى جوهر الشئ الصورى و ليس كذلك بل هى متحركية الطبيعه و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هى نفس الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشئ منها اليه كالأمكان و نظائره .

فالتسود ليس سواداً اشتد بل اشتداداً لموضوع[1] فى سواديته فليس فى الموضوع سوادان ، سواد اصل مستمر و سواد زايد عليه لأستحالة اجتماع مثلين فى موضوع واحد ، بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة لاالسواد فالأشتداد يخرجه من نوعه الأول و يدخله فى نوعه الثانى .

قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمزاج لأنها باقية ، والمزاج امر سيال متجدد فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع غير متميز عمايليه بالفعل كما ان الحدود والنقط فى المسافة الأينية غير متميزة بالفعل

وكل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغير وان كان بحسب قوة الطبيعة السارية فى جسمه واحداً بمعنى الأتصال الى انقضاء العمر . ٢

حكمة مشرقية

ومن هيهنا يعلم: ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية و نقصان فى نفسه و القائل بالأشتداد الكيفى و جماعة ممن فى طبقته معترفون ب: أن الحركة الواحدة امر شخصى فى مسافة شخصية لموضوع شخصى .

١ـ : بل اشتداد للموضوع ... الخ د،ط ـ س،ق

٢ـ فى بعض النسخ بل فى اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بان‌الكون فی‌الوسط ليس امراً مبهماً بل امر" شخصی ، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جازفی‌الكيف عند اشتداده[1] وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك فی‌الجوهر الصوری .

واما قولهم : لو وقعت حركة فی‌الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه فی وسط‌الاشتداد والتضعف اولا يبقى! فان كان يبقى! نوعه فما تغيرت صورته ـ الجوهرية فی ذاتها بل انما تغيرت فی عارض فيكون استحالة لا كوناً .

وان كان‌الجوهر لا يبقى مع‌الاشتداد فكان‌الاشتداد قد احدث جوهراً آخر و كذلك فی كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال فی‌الجوهر وانما جاز فی‌السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنی‌الجسم و اما فی‌الجوهرالجسمانی فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض فی‌الجوهر حركة . انتهى! » .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما النقض والثانی الحل ، اماالنقض فبوجودالحركة فی‌الكم والوضع فان‌المتحرك فی‌الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكمّماً بالفعل فاذا كان موضوع‌الحركة لا بد له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه‌المقادير و هو باق بشخصية بالفعل[2] .

ولا ينفع الاعتذار : بان‌المقدار غير داخل فی ماهية الجواهر الجسمانية[3] .

لانا نقول : لا بد فی كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من‌الجوهر

۱ـ فی بعض‌النسخ و منها، نسخة س،ق و نسخة د،ط : فاذا جاز فی‌الكيف عنداشتداده انواع بلانهاية . من دون لفظة وقوع .

۲ـ فی بعض‌النسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار،...او يكون مقدار مالازم شخصيته .... و هو باق‌بشخصه

۳ـ ان‌المقدار غير داخل فی ماهية‌الجوهرالجسمانی

الجسمانى لا ينفك عن مقدار و كذا الحال فى الحركة الوضعيّة فان الموضوع الجسمانى لايخلو عن وضع .

ولا يجدى ايضاً القول : بان المتحرك فيهما هى الهيولى الأولى لأنّها فى ذاتها امر بالقوّة فما لم يخرج الى الفعل لم يعرض لها حركة فى امر .

وقد مرّ ان الفعل قبل القوّة بل النّقض جار فى حركة الاشتداد الكيفى فى بعض الأجسام التى يلزمها لون «مّا» اوحرارة «مّا» ثم يشتدّ او يتضعف فى احدهما ، و خصوصاً عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرّك الاتصاف بفرد من المقولة التى يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته .

واما البحث الثانى بطريق الحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهيّة واحدة انحاء" متعددة" من الوجود متفاوتة بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً مع الماهيّة خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب من التّحليل .

نقول : ان الجوهر الذى وقع فيه الحركة الاشتداديه نوعه باق فى وسط الاشتداد لكن قد تغيّر وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر اشدّ او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهيّة والمعنى المشترك فيه الذاتى .

وليست نسبة الوجود الى الماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود فى الحركة الجوهريّة : بانّ ذلك تبدّل لا فى الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شئ هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بل الحق ان تبدّل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدّل" فى نفس ذلك النوع و ان كان المفهوم محفوظاً والماهيّة باقية بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : ان المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم الفرق بين الوجود والماهيّة

او من جهة الاشتباه بين صفةالوجود و سايرالاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود فى‌الخارج ليس الا نفس‌الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل‌الحقايق و منبع‌الماهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لماهية واحدة انحاء متفاوتة فى‌الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث‌الثالث فانه قد ثبت فى مباحث‌التلازم بين‌الهيولى والصورة : ان‌الهيولى فى تقومها الشخصى يفتقر الى صورة «ما» غيرمعينة مع امر واحد بالعدد هوالجوهر المفارق المقيم كلا منهما بالآخر بوجه غير دائر ،

فلايزال يستمر شخصية الهيولى بواحد بالعموم من‌الصورة وواحد بالعدد من‌المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذاالحال فى‌الحركة الكمية التى اضطرب المتأخرون فى كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان‌اضافة مقدار الى مقدار يوجب انعدامه و كذاانفصال جزء من‌المتصل يوجب‌انعدامه كماتقرر فى‌مباحث اثبات‌الهيولى من ان‌الجسم‌المتصل ينعدم بالفصل اوالوصل و يحدث آخر مثله و ان‌الجزء غيرالكل والكل غيرالجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و لصعوبة هذاالاشكال انكر بعضهم كصاحب‌الاشراق[1] و غيره‌الحركة الكمية مطلقا وارجعها فى‌النمو والذبول الى‌الحركة الاينية ، اما لاجزاء الغذاء الى‌الداخل اولاجزاء المغتذى الى‌الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان‌الجسم اذا ثبت تركبه من‌المادة والجوهر‌الاتصالى فشخصية الجسم ينحفظ بنوع من‌المقدار فاذا تخلخل‌اوتكاثف‌يتوارد عليه‌المقادير على سبيل‌الحركة‌الاتصالية فيكون موضوع هذه‌الحركة الجسم مع مقدار «ما» ومافيه‌الحركة خصوصيات‌المقادير

١- ذكر صاحب‌الاشراق هذه‌المسألة فى‌المطارحات‌والحكمة الاشراق و اختار هذاالقول فيهما و قد اورد عليه‌المصنف فى‌الاسفار مفصلا و زيف مسلكه‌فى هذه‌المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان‌الجسم ، مجرد المقدار التعليمى ، كما ذهب اليه‌الرواقيون[١] لكانت الحركة فى‌المقدار ممتنعة .

فالحق ان‌الحركة كما يجوز فى‌الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفى‌الكيف كالاستحالة وفى‌الوضع كالاستدارة و فى‌الاين كالنقلة ، كذلك يجوز فى‌الصور الجوهرية .

كما ان‌السواد اذااشتد له فى اشتداده فرد شخصى من‌الوجود[٢] زمانى متصل بين‌المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصورى فى استكماله التدريجى كون واحد زمانى متصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاءالشخص فيها وحدةالوجود لها، فان‌المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين‌التشخص ، اى‌الهوية الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان‌الحكم بان السواد فى اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقاً ، و كذا فى‌الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسر فيه : ان‌الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته ولا يكون كلياً و ان‌اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضربا من‌الاتحاد باعتبار تطوراته فى نفسه .

١ـ لانهم نفوا تركب‌الجسم من الهيولى والصورة وقد ابطل الشيخ مختارهم و تبعه‌المصنف فى هذا
٢ـ فى بعض‌النسخ : وكما ان للسواد فى اشتداده له فرد شخصى من‌الوجود زمانى .... ـ نسخة : دط و : س،ق ـ آ،ق ـ م،ن

بحث و تحصيل

اعترض بعض المتكأيّسين[1] على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النمو و الذبول : ان زيد الشباب (الشابّ . خ،ل) بعينه زيدالطفل و ان عظمت جثّته وزيد الشيخ بعينه زيدالشّباب وان صغرت جثته. بـ : أنّ المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامى هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرّد النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة فى ان زيداً جسم نام ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار: انّه جسم فقط و اعتبار: انّه جسم مقيد . واعتبار : انه جسم بلاشرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادّة والثانى فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركّب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادّة فما هو جزء ماهيّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءً .

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامى الباق هو زيد والمتبدّل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهريّة فانّ فى الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم انّ كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدّى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لايكون ، فلا يلزم ان الانسان اذاكمل فى انسانيّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدّى الاستحالة الى الانتقال من الضدّ الى الضدّ .

١ـ هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ و لصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراق الحركة الكمية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير الى ما حققه المصنف فى مسفوراته .

حِكمة عَرشيّة

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكة عقليه من وجوه كثيرة .

منها : انّها طالبة لاحيازها و اماكنها الطّبيعيّة فى جهات متقابلة و محددالجهات جسم ابداعى دورى الحركات الغير المتناهية فلا بدلها من قوة عقليّة .

ولأنّ حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزافيّة ولا حيوانية شهويّة او غضبيه ولا طلباً لأمر سفلى مطلقا بل طلباً لأمر عال عقلى لالنيل ذاته دفعة بل للتشبّه به على التدريج فى استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم امكان الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الأجسام النّباتيّة فى تبقية الشخص بايرادالغذاء وامساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليدالمِثل ، يدلّ على وجود مدبّر عقلى و ملك روحانى .

ومنها : ان حركة العناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها فى كيفياتها لحصول المزاج لا بدّ لها من جابر يَجبرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لامحالة امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى الى غاية عقليّة فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيّين الى مافوقه اودعهما البارى تعالى فى ذاته لتحفظ بالأول كماله الاول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم العالم بطلب السافل للعالى و رشح العالى على السّافل كما قال سبحانه : «هو الّذى اعطى كل شئ خلقه ثمّ هدى» [1] .

۱ـ سورة ۲۰ طه آية ٤٩

ومن 'هيهنا سلكنامسالك انيقةفي الوصول الى الغايات العقليّة العلويّةللحركات والأشواق الطّبيعية والنفسانيّة .

تفريع عرشي

فالحركات الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى غاية الأرض والسماء الذى بيده ملكوت الأشياء «ما من دابّة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم [۱]» .

الاشراق التاسع :

فى اثبات محرّك غير متحرّك .

قد مر ان لكل متحرّك محرّكا غيره لامتناع تحريك الشئ ذاتـه والا لكان شئ واحد مندرجاً تحت مقتولتين بالذات وهما الفعل والانفعال .

فالمتحرّك اما ان يتحرّك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالأول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرّك ضرباً من الحركة ، و يحرّك ضربـاً آخر منها فيسمى متحركا بالاختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع ، والمتحرك بالطبع اما انلا يكون معه ارادة كحركة النار الى فوق فيسمى متـحرّكا بالطّبيعة وان كان معه ارادة فيسمّى حركة فلكيّة .

والثانى : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمّى حركة قسريّة وان كانت كحركة راكب السّفينة فيسمّى متحرّكا بالعرض .

والمحرّك اما ان يحرّك بواسطة او بغير واسطـة والأول كالنّجار بواسطة ـ

۱ـ سورة ۲۰ ، هود آية ٥٥ ، اولها : انى توكلت على الله ربى و ربكم ، مامن دابة ....

القدوم و ايضاً من المحرّك ما يُحرّك بان يتحرك و منــه ما يُحرّك لا بان يتحرّك كالمعلم اذا حرك المتعلّم او المعشوق فى تحريك العاشق .

والمتحرّكات لا بد وان ينتهى الى محرك غير متــحرك ، اما اولاً فلتناهى الأجسام و اما ثانياً فلتناهى العلل .

فالمحرّك الذى لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوّق اليه فمن جهة هو علة العله و من جهه هو عله القريبه .

و كل علة غائية يكون عليّته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرّك الذى لايتحرك فى تحريكه لايجوز ان يكون[1] الا قوّة عقلية محضة كالحال فى الحركات الفلكيّة الا انه لا بدّ هناك من قوة جرميه يباشر التحريك اما اولاً: فلوجوب تخصيص[2] جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات

واما ثانيا فلان شدة القوّة يوجب قِلة الزمان ففى تحريك[3] مالايتناهى قوّته يوجب وقوع الحركة فى آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا[4] الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانــه جسم ، فاشتركت الأجسام كلّها فيه و ان كان بقوّة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه وان كان بقوة فى المفارق فالكــلام فيها كالكلام فيه .

١ــ فى نسخة : «ط و س«ق : و مثل هذا المحرك الذى لايتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة . هكذا وجد فى اكثر النسخ .

٢ــ فى بعض النسخ : اما اولا فلتخصيص جزئيات الحركة

٣ــ : ففى ما لا يتناهى يوجب وقوع .... «ط

٤ــ : فلاختصاص هذا الجسم ... «ط

الاشراق العاشر :

فى انّ الحركة المستديرة اقدم الحركات كلها بالطبع والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطبع ، وانه لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الا ذات البارى جل اسمه

اما انها اقدم الحركات فلأن الحركة التى فى الكم لايخلو عن حركة مكانية اذ لابدّ للنامى والذابل من وارد يتحرك[1] اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية يخلوان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة فلا بدّ من علة حادثة محيله مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات لا يتصل والحركة المستديرة متصله فهى غنية من ساير الحركات لايستغنى عن الدورية فهى اقدم الحركات بالطبع واتمها لأنها تامة لا يقبل الزيادة[2] والاشتداد والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسرية تضعف اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من ساير الحركات.

ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به يتحدد الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لأنه اقدم الحركات و خصوصاً ما للجرم الاقصى من الحركة لأنها اسرعها و اوسعها و انما هدانا الى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الأخذ والترك و اتفاقها فى

١- : لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف لايخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة ... الخ . «ط — ن»ر .

٢- ولاالاشتداد والتضعف« «ط .

المسافة واختلافها فى الأخذ والترك .

فعلم ان فى الوجود مقداراً غير قارّ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لأنّه غير قارّ و هذه قارّة وهذا على[1] طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الإلهيين فلان كل حادث له قبليّة [1]لا يجامع البعديّة لاكقبليّة الواحد على الكثير و قبليّة الأب على الابن او ذات الفاعل اوالعدم الى[1] غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع بل قبليّة لايجامع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدّد بعديات[2] بعد قبليات باطلة فلا بد من هويّة شئ متجدّد متقدّم[3] بالذات على الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة فى المقادير الممتنعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتّصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى[1] متقدّم و متأخر ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الا بارى الكل و ضرب من ملائكته تقدّماً آخر كما اشرنا اليه .

ولأنّه لو تقدّم شئ على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جايز الوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان ممتنعاً .

و قد علمت انّ هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان الحركة لا بدّ ان يكون من شأنه ان يتحرّك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون الاّ جسماً او جسمانياً و كلّ ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١ـ فى اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجامع البعد . وما فى المتن : او ذات الفاعل اوالعدم . ليس فى النسخ الغير المطبوعة .

٢ـ فى بعض النسخ : تجدد بعديات قبل قبليات ....

٣ـ فى النسخة : د،ط : شئ متجدد متصرم بالذات .

علتها او لعدم شئ من احوالها او شرائطهاالتى بها يصير متحركا فاذ وجدت الحركة فلحدوث علة محركة والكلام فى حدوث العلة كالكلام فى حدوث الحركة و هكذا الى مالا نهاية له فالأسباب المترتبة اما وجدت مجتمعة معاً اومتتالية على التعاقب والأول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لابد لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجوداً فى آن لزم تعاقب الآنات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زماناً بعد زمان على نعت الاتصال والاستمرار فالمتصل هوالحركة بمعنى القطع والزمان الذى هومقدارها والمستمر هوالأمر المتوسط بين اجزائها والآن السيال .

فهيهنا امر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل و ليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون هيهنا اتصالان بل حالهما كحال الجوهر المتصل والجسم التعليمى فهى من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة حركة و من حيث تعينها المقدارى زمان فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد[١] لان الصفة الواحدة الشخصية لا يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا الجسم لا يجوز ان يتكون من جسم آخر او يتكون الى جسم آخر و ليس كما ظن ان هذاالجسم علة الزمان والحركة والا لم يكن زمانياً بل يتشخص بهما .

وانما علة الزمان[٢] مايكون نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة غير زمانية .

و قد علمت من مذهبنا : ان كل جسم و كل طبيعة جسمانية وكل عارض جسمانى من الشكل والوضع وساير المحسوسات امور زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

١ـ فى نسخة ، د،ط بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد ..... الخ .

٢ ـ بل علة الزمان ... د،ط ـ س،ق

ففاعل الزمان لا بدّ وان يكون له جهتان جهة وحدة عقليّة و جهة كثرة تغيّريّة فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته ينفعل عنه و يتغيّر به و ما هى الاّ النفس، فنفس الجرم الأقصى حافظة للزمان والحركة و هى ايضا محدّد المكان والجهة بهذا ـ البرهان بعينه ، اذالجرم الشخصى كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة، فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .

فهذه الأمـور اما من مقوّمات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ، و لوازم الوجود كلوازم الماهيّة فى استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارةٌ و تنبيهٌ

قد علّمناك و هدّيناك الى[1] طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه حتى الأفلاك و صورها و طبايعها و نفوسها حدوثاً زمانياً تجدّدياً بعد ما اشرنا اليك الى فقر الهويّات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتهـا و انها تعلّقيّة ـ الوجود من غير ان يكون لها كينونة لأنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع ـ النظر عن جاعلها الاّ البطلان المحض والليس الصرف .

وبيّنا ايضاً بالبرهان النيّر العرشى: ان الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها ـ الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث و لا القدم .

فاشكر ربّك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثمّ ان ابعد الناس عن طريق الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذبّ عن مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج اهله ، من يثبت على الله تعالى[1] ارادت متجددة غير متناهية سابقة و لاحقة و يزعم[1] ان له ارادة ثابتة ازليّة وارادت متجدّدة غير متناهية

١ـ فى اكثر النسخ المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنّه‌الفاسد انه يذبّ عن‌الدين وانّ‌الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية فى ذات‌البارى .

وقدبيّنّا ان‌ماهذا شأنه هو نفس‌الحركة [١] بالذات والجسم واحواله بالعرض‌وكل حركة و ذى‌حركة متصرّم و متجدد يحتاج الى حافظ محرّك مديم فاله العالم عند هذاالجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون [٢] حركةً اوجسماً دايم‌الحركة المستديرة فماأشدّ ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله‌العالمين تعالى عما يقول الظالمون علـوّاً كبـيراً .

فهؤلاءهم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تخاذل اهل‌الدّين و كتموا اسرارهم وانكتموا فى زاوية‌الخمول فانقـرضت آثار من كان اكثر عنايتـهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائدالنفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالأنوار العِلوية ولولا ظهور اهل البـدع والاهواءالمتقرّبين الى‌السلاطين باظهارالتفقه ماانقلعت انوارالحكمة عن قلوب ـ الخلق كلّ الأنقلاع وما انتثرت دياجير ظلمات‌الجِهالة على‌وجه‌الارض‌هذاالانتشار والحمد لله علىٰ جميع‌الأحوال [٣] .



١ـ فى بعض‌النسخ : نفس‌الهيولى ...الخ .

٢ـ يلزم ان يكون هيولى او جسماً دائم الحركات .

٣ـ ماانتشرت دياجير ...... هذاالانتشار..... كذا فى نسخة «ط ـ ل» ن ـ آ»ق و فى‌بعض‌النسخ : ماانتثرت ...... هذاالانتثار .

الشّاهد الخـامس

فى احوال الماهيّـة واعتباراتها

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :
فى الماهيّة

انّ الامورالتى قبلنا لكلّ منها ماهية و وجود والماهيّـة ما به يُجاب عن السؤال فى الشىٔ بما هو كما انالكميّة مابه يُجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا يكون الا مفهوماً كليّاً .

وقديفسّر بمابه الشىٔ «هوهو» فيعمّهاالوجودوالتفسيرلفظى فلادور، والماهيّة الانسانية مثلاً لمّا وجدت شخصيه و عقلت كليّة فليس من شرطها انيكون فى نفسها كليّة ولا شخصيه ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحـدة او كثره او عموم او خصوص لكانت فى حد نفسها امّا واحدة او كثيرة او عامّة او خاصّة .

وسلب الاتّصاف من حيثيّة لا ينافى الاتصاف من حيثيّة اخـرى، و ليس نقيض اقتضاء شىٔ شيئاً الا ، لااقتضائه له ، لا، اقتضاؤه مقابله، فيلزم [1] من عدم اقتضاء احدالمتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يكن للممكن فى مرتبه ماهيّته وجود، كان له فيه العدم لان خلو الشىٔ عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فى الواقع لكنّه جايز فى مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلك المرتبة، على ان نقيض وجودالشىٔ فى المرتبة

۱ـ : ليلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً و قيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقيّد لا الرفع المقيد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفى النقيض[1] كان الجواب السلب لكل شيء بتقديمه على الحيثيّة ، فالإنسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السّلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيّة حتى يصحّ الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولا الغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالإيجاب العدولى .

ولأنّ مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين فى قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقولنا : الإنسان امّا واحد" او كثير" او ، اما واحد" او لاواحد، لم يلزمنا ان نجيب البتّة و ان اجبنا ، اجبنا بلاهذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف انّه اذا لم يتّصف بهذا اتّصف بذاك ، والإتّصاف لا يلزم الإتحاد[2].

وليس ان الإنسانيّة الكليّة انسانيه" واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددى لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانيّة افراد الانسان امراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذى يعرض له فى الذهن انّه كلّى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرّد نسبته الى انسانيّة يفرض متجازئة عن الكل بل

١- قال الشيخ فى الشفاء (الطبعة الحجرية ١٣٠٥هـ قمباحث الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣، ٤٨٤) : فصل فى الامور العامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات متألهة الاسلام فى بيان اعتبارات الماهية مأخوذة من الشيخ والشيخ «قده» قد بين هذه المسألة وما يرتبط بها بما لا مزيد عليه ولعمرى انه «قده» متفرد فى بيان مفاهيم الحقايق والاعتبارات التى يرد على المفاهيم .

٢- : لا يستلزم الاتحاد ... نسط

لكل منها انسانية اخرى غير ما للآخر بالعدد واماالمعنى المشترك فهو فى‌العقل.

الاشراق الثانى

فى‌الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصوره غير ممتنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى‌العين فانه لو وقع فى‌الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيهاالشّركة .

واستشكل هذا : بان‌الطبيعة الموجودة فى‌الذهن ايضاً لها هويّة وجوديه لتخصّصها بامور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن‌الامورالحسيّة.

قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل‌من حيث معناها .

وفى‌المطارحات : من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة فى‌الوجود ١ اذ وجودها كوجودالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

حكمة مشرقيّة

الطّبايع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج‌العقل الى وضع و مقدار و شكل و غيرذلك من‌التى يكتنفها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّة ، فهذه‌الامور ممّا يؤثر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هذيّتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شئ من هذه‌الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هوهو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك‌الوجود متساوية النّسبة الى اشخاصها المختلفه فى‌الاوضاع المختلفه والخصوصيّات المادية لكون ذلك‌الوجود مجرّداً و هذه‌الوجودات ماديّة والمجرد لايختلف نسبته الى اعداد ماديّة من نوعه .

١ـ وقد بسطناالكلام فى علة‌التشخص فى‌حواشينا على المشاعر وسيأتى تلخيصه فى حواشى هذاالكتاب ج‌١٠م

فهذا معنى كلّيّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى‌العقل بل يؤكّدها .

واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى‌الكليّة، ولا فرق بينه‌وبين‌الماهيّة لابشرط شئ وليست‌الماهية بذلك‌الاعتبار كلية ولا جزئيّة و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم‌التأصّل فى‌الوجود والاستقلال لا يوجب‌الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

حكمةٌ عرشيّة

الاشياء المتشاركة فى معنىً كلّىٍّ يفترق باحد امور اربعة لان‌الاشتراك ان كان فى عرضىٍّ لا غير ، فالافتراق بنفس‌الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى معنى جنسىٍّ او بعرضى غير لازم ، ان‌كان فى معنى نوعى او بتماميّة ونقص فى‌نفس طبيعة الشئ المتفق عليه لوهن قاعدة المتأخرين فى وجوب‌الاختلاف بين حقيقة‌التامّ والناقص .

واماالامتياز الشخصى فالحقّ انه لايحصل الا بالوجود كما ذهب اليه‌المعلّم‌الثانى فان‌كل‌وجود كما اشرنا اليه‌يتشخّص بنفس ذاته واذا قطع‌النظر عن نحو وجود الشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان‌ضمّ اليه الف تخصيص فان‌الامتياز فى‌الواقع غيرالتشخص اذالاول للشئ بالقياس الى‌المشاركات فى امر عامّ والثانى باعتباره فى نفسه حتى لولم يكن له مشارك لايحتاج الى مميّز زايد مع ان له تشخصاً فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشئ المادى استعداد التشخص‌الوجودى فان‌المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من‌النّوع لا يفيض وجوده من‌المبدءالاعلى .

فما نقل عن‌الحكماء ان تشخص‌الشئ بنحوالاحساس اوالمشاهدة يمكن ارجاعه

الى ما ذكرناه فان الوجود لا يمكن العلم به الا بنحو المشاهدة الحضورية[1].

و كذا ما قيل : ان تشخص الشيء بالفاعل فان الفاعل معط الوجود ، والوجود عين الشخصية فيكون الفاعل مابه التشخص .

وقد علمت ايضاً من طريقتنا : ان كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل الشخص . (بفاعل التشخص. خ،ل) .

وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشيء بارتباطه الى الوجود الحقيقى الذى هو مبدء كل شيء . و هو يتشخص بذاته لانك قد علمت : ان الماهيات لايرتبط بالحق الالاجل وجوداتها ، والا فمفهوماتها امور متفاصلة مفروزة عن الغير، فبالوجود يرتبط كل شيء الى الحق لانه الاصل المشرق على الكل والوجودات لمعاته و اشراقاته والماهيات توابع تلك الاشراقات و ظلالاتها .

وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شيء بجزء تحليلى له . فهو ايضا واقع[2] فى طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينية لامكن ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشيء ذاتاً عينية لما مر من مذهبه : ان الشركة فى الحقيقة هى المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية متأصلة واقع فى هذا الطريق الا انه قد اكد القول فى كتبه : أن الوجود امر ذهنى لا هوية لــه فى الاعيان .

بحث عرشى

وليت شعرى اذا كان التشخص بنفس الشيء المتشخص الذى هو غير الوجود وغير الوجود اما

١ــ والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمتجردين عن جلباب البشرية .

٢ــ والقائل هو سيد اهل التدقيق فى حواشى التجريد

نفس الماهيّة المشتركة او هى مع عوارض اُخرى من «كمّ» و «كيف» و «اَين» و «متى» و هو معترف بانّ كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليّات كلىّ فهذه الهويّة العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذى خصوصيّته بنفس ذاته كمامرّ مراراً فأىّ شئ فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من انّ التشخص [1] بسبب المادّة فيجب حمله على التميز من جهة استعداده الخاص الذى به يتهيّؤ لقبول الهويّة الشخصية فان الهيولى حالها فى منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثّر الأفراد يفتقر فى وجوده الشخصى الى مادة متخصّصة بوضع خاص و زمان خاص [2] .

فعلم : ان المادّة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئآت مما يقع شخصان منه فى مادّة واحدة ، فى زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان التشخص بسبب احوال المادّة من الوضع والحيّز مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميّز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى اَنّ الوضع والزمان يتبدّلان مع بقاء الشخص ؛ بانّ المشخّص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم الوجود ، كيف يصحّ منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فى ان له ماهية و تشخصاً والكلام فى تشخصه عايد .

بحثٌ و تَحصيلٌ

اُورد الفخر الرازى اشكالاً فى تعين الطبايع الكليّة و هــو ان انضمام التعيُّن

١ـ كلمات الاعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه فى حواشى شرح المشاعر ط مشهد ص١٢٩، ١٣٠، ١٣١

٢ ـ فى بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم...... الخ .

الیٰ طبيعة مايحتاج الیٰ كون تلك‌الطبيعة متعينة بتعين آخر .

وما ذكره‌الشارح المحقق غير واف بحلّ الاشكال بل ينحسم مادّته بتحقيق مسئلة الوجود و كيفيّة انضمامه الی‌الماهية فی‌الذهن و تقدّمه عليها فی‌العين .

حكمةٌ مشرقيّة

اعلم انّ وجودالجسم نفس اتّصاله المقداری الوضعی المستلزم للتحيّز وكذا وجودالزمان نفس امتداده الغيرالقارّ ، لما مرّ انّ‌الجوهر الصوری للجسم المسمّیٰ بالطبيعة امر متجدّد بالذات مستتبع لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال‌التجدّد لا يخرج الشیٔ عن‌الشخصيّة .

فقد حقق الامر و كشف نورالحق انّ‌التشخص بنفس‌الوجود ، و على هذا صحّ‌القول بانّ‌الزمان والوضع معاً من‌المشخّصات .

فما ذكره‌الشيخ : ان‌الشیٔ يتشخص بالوضع مع‌الزمان ولولا ان يكون‌الشیٔ متشخّصا بذاته لما يتشخص به شیٔ آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان‌الوضع من بين سايرالاشياء مما يتشخص بنفس ذاته وليس كذلك فان‌الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فی ان لها نحواً من‌الوجود ، و كلّ وجود فهو متشخص بهويّته[1] .

نعم لما كان نحو وجودالجسم لاينفك عن وجود وضع «ما» ووجودالوضع كوجودالجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان‌الجسم يتشخص[2] به وهو يتشخص[3] بذاته و كذا حال‌الزمان .

فظهر ان‌الزمان والوضع و غيرهما من‌لوازم تشخّص‌الجسم ، لا من مقوّماته .

۱ـ فی بعض‌النسخ : فان‌الوضع كغيره ... لها نحو من‌الوجود...

۲ـ فی‌بعض‌النسخ متشخص به ۳ـ فی نسخة «ط» : متشخص بذاته و هكذا نسخة : آ ، ق .

بحث و تحصيل[1]

قد اورد على قولهم ان الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحل بالزمان بان الزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر. (جزء منه جزء آخر).

والجواب عنه ان المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد.

فالسؤال: بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقة؛ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكاً والانسان انساناً، فان يوم كذا لاهوية له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميزاً عنه.

كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لانها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحل والزمان يمتاز عنه.

فعلم ان التميز بين الاشياء كما يكون بنفس ماهياتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الاصل في جميع الامتيازات والتعينات هو الوجود لانها تابعة له كما علمت.

حكمة عرشية

قول الشيخ والحكماء: ان تشخص كل شيء من العقول بلازم ماهيته. غير صحيح ان اريد باللازم ما هو مصطلح القوم، فان التشخص عندهم اماعين الوجود

١- في بعض النسخ: بحث و تحقيق.

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : انالوجود استحال ان يكون من لوازمالماهية.

حكمةٌ مشرقيّة

ومممااستصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى' وقتنا هذا : تعيين موضع منالفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى اجزائه فىالماهيّة وكذا اختصاص حركته بجهة معيّنة منالجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وساير ما يجرى مَجرى هذا من اختصاصالاُمور بموضع معيَّن من مواضع جرم بسيطالحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابهالابعاضوالافراد فىالاُستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالَمالاُسرار ملتزماً صونه عنالاغيار بعد ان تتذكّر ما قدّمناه اليك منالاُصول .

احدها : ان اثرالفاعل فى كلّ شئ وُجِدَ منه هوالوجود لاالماهية .

والثانى : ان تشخّص الشئ انّما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجودالشئ و تشخُّصه متقدّم على ماهيته ضرباً منالتقدّم ونسبته اليها نسبة الفصل الىالجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه بلالملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتيّة المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط الــوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكــة الله- المقربين و بهذهالهويّة الوجودية يتشخصماهيّة الفلك و يقبلالهذيّة و يصير هذا- الشخص المعيَّن منجملة اشخاص مفروضةيحتمل ماهيّة الشركة بينها فىالذهن وله-

العموم والكليّة بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّة الامكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى[1] الوجوب سبق ساير تعيّنات الماهيّة و عند تحصل الماهيّة بهذا الوجود وهذا التشخص استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد و ليس لمتصور ان يتصوّر ان اختصاص هذا التشخص الفلكى[1] بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ،ل) فى الماهيّة النوعيّة انما هو بواسطة استعداد المادّة و تهيّؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصيّة له من توابع وجوده و لوازم تعيّنه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .

فالسؤال فى طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللّوازم التى توجد فى الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلى، هو بعينه كالسؤال فى طلب تعيين الوجود الذى لذلك الفلك والجواب الجواب لأن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذى نزيدك فى هذا ايضاحاً[2] ان للعقل الأول مثلاً ماهية نوعيّة عندهم يحتمل الكثرة فى الذهن وليس الموجود منها الا واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصّة به ، فاذا طلب لميّة تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحقّ الأول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه فى الماهيّة الأمكانيّة و فى قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس-

---

١- هذا الشخص الفلكى ... خ،د ـ د،ط ٢- : لان للعقل الاول ـ د،ط و فى نسخة : لا ان للعقل ....
وقد صرح الشيخ فى الاشارات والشارح لمقاصد الاشارات فى شرحه : ان الوجود مطلقا لايكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف فى المبدء والمعاد ط گ ص ٩ و الاسفار ص١٢ و نحن قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على المشاعر تفصيلا .

الجواب الا" مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاءالله .

الاشراق الثالث :

في سبب تكثر نوع واحد في الاشخاص

كل معنى نوعى لا يجوز ان يتكثر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد في كثرة الاشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لابد وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا يكون الا مادة او في مادة ، فالمتكثر بالذات هو المادة و علة التكثر هي حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لان الهيولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذن القطوع التي يعرض للاجسام[1] بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضاً منشأها كثرة شيء و هكذا الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته والمتكثر بذاته هي الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء ولولا الحركة لماتكثر شيء بالعدد .

واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و هيهنا فبوجود هذين الامرين ينقسم المعاني بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع و بالحركة ينقسم في الزمان ومن هيهنا قيل : التشخص من لوازم الوضع والزمان لانهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والامكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهيولى نسبة الصورة الى المادة في قبول التكثر ، ونسبة التمام الى النقص .

١ــ في نسخة «ط» : فاذن القطوع التي تعرض الاجسام....... الخ .

فعلم بهذا انالهيولى شئ يتكثر بذاته باعدادالحركة اياها .

واما وحدة وضع ، مثلالانسان من مبدء وجوده الى منتهاه ؛ فكوحدةاتصال الاوضاع ١ والكثرة بالقوة .

ونقول ايضاً : كل معنى نوعى اذا تكثّر فعلة تكثره ليس ذاته ولا لازم ذاته كما علمت بلالعارض المفارق وكل عارضجايز الزوال ، فلحدوثه و زواله مادّة و حركة ، فكل مجرد عنالمادة فحقّ نوعه ان ينحصر فى فرده وكذلك كلمادىيلحق مادته ما يمنعه عنالانفصال كالكواكب و الافلاك .

تفريع

فما لا سبب له اصلاً كواجبالوجود يتشخّص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط من غير قابل يتشخّص بفاعله كالعقول الفعّالة وما له قابل يقترن به ما يمنعه عن الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعهالّلازم لقابله ، والا فيتشخّص بوضعه و زمانهالعارضين لقابله والنفس يتشخّص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها .

وهذاالتفصيل لا ينا فى قولنا : بانّ تشخّصالشئ لا يكون الا بنحو وجوده، لأن ما ذكرناها ، هى انحاء الوجودات والوجود مما يتشخّص بنفسه و يتفاوت كمالاً و نقصاناً و غناءً و فقراً و قوّةً و ضعفاً .

الاشراقالرابع :
فى تحقيق معنىالجنس والمادّة ومعنىالنّوع و الموضوع والفرق بين هذهالاعتبارات فىالعقل

انالماهيّة قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كلّ ما يقارنه

١- فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ...الخ .

زايداً عليه منضماً اليه فاذااعتبر المجموع من‌حيث هوالمجموع كانت‌الماهيّة جزءً له متقدمةً عليه فی‌الوجودين فيمتنع حملهاعليه لانتفاء شرط‌الحمل و هوالاتحاد فی‌الوجود فهی بهذاالاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هی‌هی من غير اشتراط قيد عدمیٍّ او وجودیٍّ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم‌قيد فيحتمل صدقة علی المأخوذة مع قيد و علی المأخوذة مع عدمه .

والماهيّة المأخوذة كذلك‌المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصّلة فی نفسها عندالعقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين‌اشياء متخالفة المعانی بان يكون عين كل منها و انّما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك‌الأشياء فيكون بهذاالاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذی قوّمها وجعلها احدتلك‌الاشياء فصلاً

وقد يكون متحصّلة فی ذاتها غير مفتقرة الی مايحصّلها معنی معقولاً بل‌يفتقر الی ما يجعلها موجودة فقط ، فهی فی‌نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركباً فالحيوان مثلاً اذااعتبر مجرد كونه جسماً ذا نموٍّ و حسٍّ كان بحسب نفسه نوعاً محصّلاً و بالقياس الی‌المركب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الی‌الناطق‌الذی يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً علی‌الذی اعتبرناه اولاً و علی‌الّذی يشتمل علی كمال و زيادة .

واذااعتبر مع‌الناطق متحصّلاً به و متخصّصاً فيه (منه . خ‌ل) كان نوعاً .

فالحيوان الأوّل جزء الأنسان متقدّمٌ عليه ضرباً من‌التقدم والثانی جنسه و جنس‌الأول والثالث نفسه و انما يقال للجنس اوالفصل انه جزءٌ من‌النوع لأن كلاً منهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب‌العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع

داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب‌الوجود فهما و حصوصا الجنس متأخر لأنه ما لم يوجدالإنسان لم يعقل له شیء يعمّه وشیء يخصّه و يحصّله معنىً بالفعل.

وهذا خلاصة ما فى‌الشّفاء و فيه محلّ انظار .

الأول : ان هذا تقسيم للشیء الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا الماهيّة المطلقة و هى عين‌المأخوذة بلا شرط .

والثانى : ان‌المفهوم من‌المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شیء" فالقول بكونه مادّةً و جزءً تناقض .

والثالث : انه جعل غيرالمبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شیء ووقع‌التصريح آخراً بانّه مأخوذ بشرط شیء .

والرابع : ان‌النوع المركب هوالمجموع من‌الجنس والفصل‌لاالجنس المتحصل بما انضاف والمأخوذ بشرط شیء .

والخامس : ان‌المادة ان كانت[1] من‌الأجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى .

السادس : ان ما هو الحيوان فى‌الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون‌الجسم «بشرط لا» مأخوذاً فيه متقدّماً عليه .

السابع : ان‌الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذاالنوع يحتمل ان يكون اشخاصاً فكيف يجعل‌الأول [2] مبهما غيرمحصّل والثانى محصّلاً غير مبهم .

والجواب عن‌الأول : ان الاطلاق غير منظور اليه فى‌المقسم [3] .

۱- ان‌المادة اذا كانت من‌الاجزاء الخارجية . د،ط

۲- فكيف جعل‌الاول مبهماً . هكذا وجدنا فى اكثرالنسخ .

۳- : ان‌الاطلاق منظور اليه فى‌القسم غير منظوراليه فى‌المقسم كذا يكون فى نسخة د،ط - آ،ق - م،ن .

←

وعن‌الثانی : بالفرق بین‌التجرد عن دخول‌الغیر وبین‌التجرُّد عن مقارنة الغیر والأول لا یوجب الثانی .

وعن‌الثالث : انّ مبناه علی انّ‌الأول اعمّ من‌الثانی فلا منافاة .

وعن‌الرابع : ان‌الثلاثة کلّها امر واحِد فی‌الوجود فیجوز وصف کلٍّ منها بصفة الآخر فی‌الجملة .

وعن‌الخامس : انّ تقدّمها فیه من جهة تقدّم ما یتّحد معها و هو معروض‌ـ الجنسیّة والجزئیة باعتبارین .

وعن‌السادس ب : أنّ احدالجسمین غیرالثانی و قد مرّ‌الفرق بینهما .

وعن‌السابع ب : أنّ‌العبرة بحال‌الماهیّات من حیث مفهومها فی‌الذهن فالأبهام و عدمه بالنسبة الی‌الاِشارة‌العقلیّة لاالوجود ، فالجنس مبهم لأنّه ماهیّةٌ ناقصة یحتاج الیٰ تتمیم بخلاف‌النوع فان معناه معنی تام لم یبق له منتظر الّاالوجود و قبول‌الأشارة الحسیّة فابهامه بالقیاس الیٰ انحاءالوجودات والعوارض المشخّصات فیجری فیه ، بل فی کلّ معنیً کلیٍّ بالقیاس الیٰ قیوده المخصّصة الأعتبارات‌ـ الثلاثة المذکورة ، فمفهوم‌الفصل اذا اُخذ بشرط لا شیٔ فهو جزءٌ و صورةٌ و اِذا اُخِذ لابشرط فهو محمولٌ وفصلٌ واذا اُخذ مع ما یتقوم به فهو نوع .

وماهیّة العرض ایضاً عَرَضٌ و عرَضیٌّ و مرکبٌ منهما بالاِعتبارات .

→

لان‌المطلق عبارة عن‌اللابشرط المقسمی‌الذی عار عن‌الاطلاق واللابشرطیة ، و هذا نظیرالوجود الذی لا یعتبر معه قید اصلا و جمیع‌التعینات‌المأخوذة اوالعارضة للمقسم خارجة عن حقیقة الوجود المقسمی والماهیة التی اخذت مقسماً .

الاشراق الخامس :

فى الفصل والفرق بينه و بين مايلزمه وكيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحدّ الى المحدود وان ما يذكر فى التعاريف بأزاء الفصول اكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية ، فمثل الحساس والناطق ليس فصلاً بل فصل الحيوان كونه ذا هوية دراكة متحركة ، لكن الانسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقى او لعدم وضع اسم له الى الانحراف الى اللازم والعلامة .

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتألف من الانفعال الشعورى او الاضافة الادراكية والالزم تقوم الجوهر من الانفعال اوالاضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل والانفعال ، و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فى كلّ فصل فكل معنى اذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مسايغايره جعلاً ووجوداً فليس فصلا له بل ربما كان عرضا خارجاعنه وان كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصّل والابهام لا غير .

قال الشيخ فى الشفاء[1] «العقل قديعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه[2] اشياء كثيرة ، كلّ واحد منها ذلك المعنى فى الوجود فيضمّ اليه معنى آخر يعيّن وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمّناً فيه ، وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا فى الوجود » .

وقال تلميذه فى التحصيل : «اعلم انّ الكثرة تكون من لوازم الوحدة فى الذهن على وجوه :

فمنها ما يلزم مقداراً واحداً كالخطّ من كثرة الاجزاء بالقوة .

١ـ كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماهية ص٢٨٠،٢٨١،٢٨٢ .

٢ـ : ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة ... الخ ، دط ـ آق .

و منها : مثل لزوم‌الكثرة للعشرة و سايرالأعداد .

ومنها : مثل لزوم‌التعيين[١] والأبهام للمعقول من‌الحيوان و من سايرالأجناس.

ومنها : لزوم متعيّنات كثيرة من مبهَم جنسى[٢] .

ومنها : لزوم‌الجنس والفصل من نوع «منًا» [٢] .

ومنها : لزوم المقدّمات للنتيجة .

ومنها : اجزاء الحدّ للمحدود » انتهى[١] .

ثمّ انك لما علمت : ان‌الحيوان مثلاً بایّ اعتبار جنس و بایّ اعتـبار مادّة و بایّ اعتبار نوع علمت بالقوّة القريبة ان الناطق بایّ‌الأعتبار[٣] فصل وبايّها صورة و بايّها نوع .

فان اُخذالناطق شيئاً له نطق بشرط ان لايكون معنىً زايد هناك لم‌يكن‌فصلاً بل جزء من‌الأنسان و ان اُخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضمّ اليه معنىً آخر كان فصلاً .

وهذا فى‌الأمورالمركّبة و اما فيما ذاته‌بسيطة فالعقل‌يفرض فيه‌هذه‌الاعتبارات واما فى‌الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا اُخذ كلّ واحد من معنيى‌الجنس والفصل‌من‌نفس ماهيّة‌بسيطة، ثمّ اعتبرا باعتبار يكونان بها مادّة و صورة فيكون الأنضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصّل ، فيلزم من هذا ان يكون‌المأخوذ منه مركّباً خارجيّاً بناءً على ان‌الأمور المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١ـ فى اكثرالنسخ مثل لزوم‌التعين والابهام .

٢ـ واعلم ان لفظة «ما» ليس فى اكثرالنسخ ولا فى‌الاسفار وساير كتب‌المصنف ولكن هذااللفظ موجود فى كتاب‌التحصيل النسخة المخطوطة عندى .

٣ـ فى نسخة : آ،ق و نسخة : د،ط : باى‌الاعتبارات

قلت : أخذهما على الوجه المذكور انما هو بالتعمّل العقلى ، فانالبسيط لا مادّة له ولا صورة الا بمجرد اعتبارالعقل، فالتركيب فىالحدّ لايوجبالتركيب فى المحدود ، وان كان الحد عينالمحدود اذالتفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو فى الملاحظة لا فىالملحوظ ، لامكان أخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة .

* * *

اعلم انالجنس والفصل من حيث كل منهما جزءالحدّ لا يحمل علىالحدّ فانّك اذا نظرت الى[1] وجودالانسان فىالخارج لم يكن فىالذهن كثرة[1] واما اذانظرتالى حدّه من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذاعنيت بالحدّالمعنى الاول كانالحدّ بعينه هوالمحدود فى العقل واذاعنيت بهالمعنى الثانى كان شيئاً مؤدّياً الى المحدود لا نفسه .

ثم انالحدّ انما يتناولالجوهرتناولاً حقيقياً بخلافالعرض اذلا بدّ من دخول الموضوع فىتحديده وكذلكالصورالطبيعيةوفىالمركبيتكرّرفيهحدّالجوهرمرّتين

ففى هذهالامور يكون للحدّ زيادة علىالمحدود اضطراراً، وكذلك فىتحديد اصبعالانسان بالانسان او قطعة الدايرة بالدايرة اوالزاوية الحادّة بالقائمة على[1] ان اجزاءالحد يجبانيكوناقدم بالطبع منالمحدود بالفعل اوبالقوّة وهيهنا وقعبالعكس اذ ليس شىء منها من اجزاءالنوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرطالانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرطالدايرة ان يكون لها قوس ولا منشرط القائمة ان يكون لها حادّة .

والغلط فىالاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات و فىالاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١ـ فى بعضالنسخ : لم يكن كثرة فىالذهن ......

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

انّك قد علمت : انّ الوجود لا حدّ له و علمت انّ التشخص بالوجود .

فاعلم انه لا حَدّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشاراليه من حيث هو مشاراليه لا يتحدّد لأنّ الحدّ مؤلّف من اشياء معنويّة كليّـة ناعتية ليست فيها اشارة فانه لو صحت بهاالاشارة لكانت تسمية ولم يكن تعريفاً للمجهول بنعوت صادقة عليه .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

ولك ان تسئلنا بـ : أنّ الجنس والفصل اذا كانا متحدين فى الوجود فيلزم ان يبطل حصّة الجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هوالنامى بقى جنسه و هوالجسم و كذا أبدان اموات الحيوانات .

فنقول : هذا مما ذكره صاحب المطارحات[۱] و نَسَبَ القول بتبدّل حصة الجنس الى حصّة اُخرى له الى الاختلال والتحكم و قال : انه قريب من تحكمات المتكلّمين كالتفكيك والطفرة و غيرذلك و لهذا ذهب الى انّ الجنس والفصل فى المركبات متباينان فى الوجود و تبعه بعض الأذكياء[۲] .

۱ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما حققه المصنف فى الاسفار الطبعة الحجرية ۱۲۸۲ ه ق المجلدالاول ص ۱۱۲ و حاشية الشفاء ط ۱۳۰۵ ه ق ص ۲٦۰ .

۲ـ وهوالمحقق الدوانى فى حواشى التجريد ومباحثاته مع السيد السند القائل بتركيب الاتحادى بين المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذاالتحقيق اتحادالروح مع البدن مع انّ الروح مجرد والبدن مادى والتركيب الحقيقى يستدعى حلول الاجزاء بعضها فى البعض والمصنف ذكر هذاالبحث فى الأسفار على وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتاب الاسفار ط ک ص ۱۸۹ الى ۱۹۳ .

والحقّ انه عند زوال النامی عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادّة فهذا الجسم الباقی ليس بعينه ما يتحصّل بالفصل النامی اوالحساس كيف والفصل علّة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضروری . فالغلط انما نشأ من اخذ مادّة الشیء مكان جنسه .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

ولعلّك تصول علينا اذ قد سمعت منا القول باتحاد المادة والصورة فی الوجود العينی فتقول : كيف يصحّ الفرق بين التركيب العقلی والتركيب الخارجی من الجنس والفصل .

قلنا : المادّة لما كانت فی ذاتها امراً مبهما فی التشخص والوجود نسبتها الی الصورة نسبة النقص الی الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنی مبهم فی الماهيّة نسبته الی الفصل هذا النسبة فهی يتّحد بالصورة جعلاً و وجوداً كما ان الجنس يتّحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا يصح لأحد ان يقول جعل حيواناً، فجعل ناطقاً الا انّ المادّة لما جاز تقوّمها بأيّة صورة كانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصّلها بأیّ فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخری و صودف الجنس صادقاً علی نوع مع فصل آخر ، ظنّ ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبتها وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق اذ قال : للجنس فی المركّب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرّك من صورة الی صورة اُخری بخلاف النوع المسمّی بالبسيط اذ ليس له مادة ينقلب من صورة الی صورة .

ولهذا قالوا ب: أن المتصل الذی هو فصل الكمّ لا يزيد فی الأعيان علی الكمّ

بل هما موجود واحد وان كانت الكميّة يوجد مع الأنفصال فهذا هوالفرق بين المركّب والبسيط فى هذاالأصطلاح .

ولو كان الأمر كما ظنّه الجمهور لجاز ولـو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من نوع الى نوع وهوهو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقيّة اونام زالت عنه الحساسية.

وامّا المادّة الأخيرة التى تبقى مع تبدّل كل صورة فالوجه كمامر من ان تشخصها و وجودها لا يأبى عن التبدّل والتكثّر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها الشخصية رائحة من الوجود ولو فى ضمن الأجناس .

الاشراق السادس :

فى حقيقة الفصل وانّها عين الوجود لكلّ نوع مركّب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر فى امتيازه عن الغير الى مميّز فصلىّ او عرضىّ لأنّه اظهر[1] من غيره ولأنّ المحتاج الى الفصل اوالمشخّص لايفتقر اليـه فى معناه بل فى ان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غيـر الوجود يُفيد الوجود وجوداً كما يفيد الفصل للجنس وجوداً والمشخّص للنوع وجوداً، فاحدس انه لايحتاج كل شئ فى ان ينفصل عن غيره الى فصل والاّ لكان لكل فصل فصل الى غير النهاية.

فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لابفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودها الجوهر و كذا فصـول الكيف يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهريّة الأ جوهرية جنسها كانت اعراضا

١ـ وغيره يظهر به بل هوالذى يظهر بصورة كل شئ

فی نفسها کما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنیً فی حدّ شیٔ لا یستلزم ان یدخل مقابل ذلك المعنی فیه والاّ لوجب من ذلك ان یکون الأعراض جواهرٌ فی انفسها لأنّ مفهوم العرض لازم لجمیع الأعراض غیر داخل فی حدودها بل الواقع کما مرّ اوسع من مراتب حدود الأشیاء و ماهیاتها فربّما یخلو المرتبة من النقیضین ولا یخلو الواقع منهما .

حِکمَةٌ مَشرقیّةٌ

ان الصور الجوهریّة التی هی مبادی الفصول الجوهریّة ظهر الآن من حالها انّها فی ذواتها لیست بجواهر[1] کما اشتهر من المشّائین ولا بالأعراض[2] کما زعمه اتباع الرواقیّین و صاحب الأشراق .

وذلك لأتحادها مع الفصول الجوهریّة المأخوذة فی تحدیدها من موادّها ، اما من باب زیادة الحد علی المحدود توسّعاً واضطراراً کما مرّ واما من باب أخذ اللوازم فی حدود الأشیاء البسیطة کما قال الشیخ فی الحکمة المشرقیّة [3] :

ان بعض البسایط یوجد لها لوازم توصِل الذهن الیٰ حاقّ الملزومات وتعریفها لا یقصُر عن التعریف بالحدود .

فالفصل المنطقی یُعنیٰ به شیٔ بصفة کذا مطلقا ، ثم بعد النظر یعلم انّه یجب ان یکون جوهراً او کیفاً فلیس کون الناطق جوهراً الاّ بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر النُّطقی ، فالجوهر النُّطقی یلزمها الحیوانیّة بسبب الحساسیّة والنباتیة بسبب قوة النُّموّ والجسمیّة بسبَب طبیعة الأتصال والجوهریة بسبب التجسم

۱ـ فی نسخة «ط» و آ«ق» : لیست بالجواهر . ۲ـ لیست بالاعراض ـ «ط» فی بعض النسخ ولا بالاعراض

۳ـ: کما قاله الشیخ ..... «م»ن

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهيّة لها ان كانت .

حِكمَة" مَشرقيّة"

فالحقّ ان كلّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركّب ، وجوده صورته في العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأنّ ماهيةالشيء ما به «هوهو» وماهية المركّب انما هي بكونالصورة مقارنة للمادة لابالصورة كيف كانت وانكان بعضالصور يلزمها فيالوجود ان يكون في مادّة فالوجود والذات فيالمركّب بما هو مركّب مناللوازم الانتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم انالصورة قد يقال علىالماهيّة النوعية ، و على[1] كل ماهيّة شيء[1] كيف كان و علىالحقيقة التي يتقومالمادة بها و علىالحقيقة التي يتقوم المحلّ بها نوعاً طبيعياً و على[1] كمال للشيء مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حقّالنظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو مابهالشيء موجوداً بالفعل ضرباً منالوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم: صورةالشيء هي ماهية التي بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم: ومادته هيحاملصورته، و ليس شيئاً متناقضا لما ذكرنا انالمادّة متّحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلكالجهة سابقة على الصورة معيّنة بحسبالزمان[2] وكلامنا[3] فيالمادّة التي صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١ــ و على كل ماهية لشيء ... الخ د،ط فيالنسخالمخطوطة : وليس متناقضا ، من دون لفظالشيء .
٢ــ في بعضالنسخ : علىالصورة المعينة بحسبالزمان ...
٣ــ : و كلامنا فيالمادة التي صارت بالفعل بوجود هذهالصورة ... الخ ، نسخة: د،ط و؛ م،ن

حِكمة مَشرقيّة

قد انكشف لك، من المذكور منّا فی‌هذاالاشراق و مما مضی فی اشراقات سابقة: ان ما یتقوّم و یوجد به‌الشی، من ذوات‌الماهیات المرکّبة اوالبسیطة لیس الا مبدءالفصل[1] وسایرالصور والفصول التی‌یؤخذ منها ویتحد بها هی بمنزلةاللوازم الوجودیّة لمبدء هذاالفصل وان کان کل منهمامقوّماًالحقیقة اخری بحسب‌وجودها فحقایق الفصول لیست الا‌الوجودات الخاصّة للماهیات التی هی اشخاص حقیقیة.

فالموجود من کلّ شیء فی‌الخارج هو نفس الوجود له لکن‌العقل ینتزع بوسیلةالحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات کلیّة عامة، او خاصّة و من عارضه ایضاً کذلك فیحکم علیها بمفهومات ذاتیّة جنسیّة و فصلیّة او عرضیّة عامه وخاصه.

فما یحصل فی‌العقل من نفس ذاته یسمی بالذاتیات وما یحصل فیه من جهة اخری یسمّی بالعرضیّات.

فالذاتی متّحد معه و محمول علیه بالذات والعرَضیّ بالعَرَض.

تَفریع عَرشی

فهذا معنی وجودالکلّی الطبیعی ای‌الماهیة من حیث «هی‌هی» فی‌الخارج لا کما هوالمشهور من‌الحکماء انّها موصوفة بالوجود بمعنی ان‌الوجود کماهو منسوب الی‌الشخص منسوب الیها و لا کما زعمه المتکلّمون النافون لوجودها انّها غیر موجودة بوجود الشخص اصلاً.

فالمذهب‌المنصور ان‌الوجود بالحقیقة هوالموجود المتشخّص بنفسه والماهیّة ینتزع من نفسه والعرضی ینتزع من وجود متعلق به.

۱- فی: د،ط - آ،ق: مبدءالفصل‌الاخیر

الاشراق السابع :

في معنى "الأشد" والأضعف .

اعلم ان الفصل المنطقي اذا كان موجوداً لايجب ان يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الانفراد ، فكثير من انواع الأعراض لها فصول منطقية وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارت والروايح والسوادات في حركة الاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الأنواع الجوهر [1] فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صوري كمالي فصولاً منطقية لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالي فتثبت ان للوجود كمالية و نقصاً و شدة و ضعفاً .

قالت الحكماء المشاؤن : اذا قلنا سواد اشد من سواد آخر فالمعنى ان احدهما في خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر في المعنى المشترك لاان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل [2] عنهم صاحب حكمة الأشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدية في بعض الأنواع والذاتيات للأشياء كماهية النور والحرارة والمقدار وكذلك في الجوهر ، كما انهم ذهبوا الى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه .

١ـ : ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية ... د،ط: آ،ق

٢ـ : فينقل عنهم صاحب الاشراق ... د،ط

واما تفصيل مباحث‌التشكيك مستقصیً فقد اوردنـاه فی‌الأسفار [١] و رجّحنا هناك جانب‌القول بالأشدّيّة بحسب‌الماهيّة والمعنى و ههنا نقول هذاالتفاوت كالتفاوت بالأقدميّة يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة فی نفسه والمعانى لأطواره .

حكمةٌ مشرقيّةٌ

المعانى الكلّيّة لا يقبل الأشدّ والأضعف سـواءٌ كانت ذاتيات او عوارض سوى‌الوجود فانّه بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصاً و تقدّماً و تأخّراً وافتقاراً و غنىً لأنّه بذاته متعيّنٌ فهو بذاته متقدّم و تقدّمٌ ومتأخروتاخركماانه بذاته كامل‌وكمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شرّ و شرير .

واماالمعانى الكلية ايّما كانت و اينما كانت فانمايلحقهاالتقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصّة ، فالنّور مثلاً لا يتفاوت فی مفهومه و هو نفس الظّهور والمعنى الكلى [٢] وانما يتفاوت الأنوارالخارجيّة التى هی وجودات محضة .

وصاحب‌الأشراق لرأى [٣] : ان‌الوجود امر انتزاعى ذهنى لا صورة له فی‌الاعيان و زعم ان‌الماهيات كماهيّة النّور والسواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل‌الأشدّ والأضعف والتقدم والتأخر بذواتها [٤] ای‌بحسب‌معناهاالنوعى‌اوالجنسى و هذا غير صحيح عند اهل‌الفقر .

١ـ الاسفار السفرالاول مباحث‌الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق‌ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد جوز «قده» التشكيك بحسب‌الماهية فی هذاالمبحث والسر فيه عدم تماميةادلةالمانعين للتشكيك كاتباع‌المشاء ولكن‌التحقيق‌ان ادلة اصالةالوجود يبطل‌التشكيك فی‌الماهيات لان‌التشكيك الخاصی بالحقايق‌الخارجية التى تكون مراتبها من سنخ واحد واصل فارد .

٢ـ : بالمعنى الكلى ... دءط ـ : صاحب‌الاشراق راى .... دءط

٤ـ : فی نسخة آءق : بذاتها . و هذا اصح لان فی‌المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشاؤن زعموا : ان‌القابل للتشكيك بالأشدية معانى النور والسواد و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى انحاء الوجودات‌المتفاوتة فى‌الموجودية .

لست اقول : في هذاالمعنى الكلى لأنه كساير‌المعانى له وجود زايد فى‌العقل بل فيما يتحقق به‌الشئ و يقابل‌العدم .

بحث و تحصيل

اعترض‌صاحب‌الاشراق‌على‌المشائيين‌فى‌حكمهم الأشد[1] والأضعف فى‌السوادية مثلاً يرجعان الى فصول‌السواد ، بان‌الفصل عرضى لطبيعة الجنس و هو فى مفهومه غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضى الآخر فيكون الاشتداد فيما وراءالسواد.

والجواب بلسانهم : ان‌الفصل فى ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنى‌الجنس فى‌الواقع و ليست (ليس . خ،ل) له ماهية‌داخلة تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصل‌السواد سواد لا غير و اما بلسان هذاالوقت .

فنقول : فصل‌الشئ بالحقيقة نحو وجوده كما الهمناالله به والوجود و ان كان غيرالماهية بحسب تحليل‌الذهنى لكنه عينها فى نفس‌الامر و اليه يرجع احكامها‌الخارجية و آثارها ، ففصل‌السواد سواد بل هوالسوادالحق ، كما ان فصل‌الجوهر جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ فى حده‌الجوهر اذ لا حد للفصل كما لا حد للوجود . فتفكر و تنور واحمد الله واهب‌الفيض والنور .

١ـ تفصيل ايرادات صاحب‌الاشراق‌مذكورة فى اوائل‌حكمت‌الاشراق بعنوان : حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين . ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٩٧، ١٩٨ .

المشهد الثانى[1]

فى وجوده تعالى و انشائه النّشأة الآخرة والأولى

و فيه شواهد

الشّاهد الأوّل:

فى صنعه و ابداعه. و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

فى غنائه عمّا سواه

الأول [تعالى][1] تامّ الوجود ، فوق التّمام فلا يعوزه شیء من كمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تامّ الفاعليّة فلا يعتريه تغيّر ولا تأثّر وانفعال من غيره او تعقل لأنّه عظيم الرتبة غير محتاج الى غيره و هو اول كل شیء فلا اوّل له بوجه من الوجوه .

ولو كان[2] له فى ذاته جهة امكان او قوّة فلا يكون واحداً حقيقياً ، ولو كان فيه كثرة فيكون مفتقراً الى غيره فغيره يكون مبدءً اولاً لكل شیء .

١ــ فى بعض النسخ: الاول تعالى تام الوجود

٢ــ فى نسخة «ط» و آ ق بعد قوله : **فلا اول له بوجه من الوجوه: ولوكان له فى وجوده و فاعليته حيثية غير ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا يكون اولا من كل وجه ولو كان فى ذاته امكان او قوة فلا يكون واحداً حقيقياً .**

ثم لو تغيّر سواء كان‌التغيّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيّره من خير الى شرٍّ لان كل‌رتبة غيررتبته فهودون‌رتبته وهذامستحيل‌فى‌العقل اذالاشياء لاينتقل ولاينقلب‌طبعاً الا الىٰ ما هو خيرٌ له بالاضافة و لما سبق‌ان‌كلّ متحرك ذوقوة جسمانية وكل ملتحق بشئٍ لم يكن فى ذاته فهو ذو ماهيّة [١] والاول صرف الوجود الذى لا اتمّ منه .

الاشراق‌الثانى :

فى‌الاشارة الىٰ انّ صفات‌الاشياء

من‌لوازم‌صفاته‌تعالى بل‌مستغرقةٌ فيها

ان صفات‌الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حدٌّ لم يكن‌فيه عالِماً او قادراً .

لأنّه صمد ، فرد ، يجت ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من‌القوّة الى‌الفعل «لا يغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً الاّ احصٰيها [١]» لأنه لا جهة فيه غيره .

و قد مرّ ان وجوده كلّ‌الوجود هكذا صفاته كلّ‌الصّفات لأنه بسيط‌الحقيقة وما هذا شأنه يكون كلّ‌الشئ اذ كل بسيط‌الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان‌النقصان يوجب‌التعدد فما لاتعدد فيه اصلاً ، لايكون ناقصا وما لا نقص فيه لا يكون شئ من معنى ذاته خارجاً منه كما مرّ فعلمه تعالىٰ واحدٌ ومع وحدته يكون علما بكل شئ و كلّ علم لكلّ شئ اذ لو بقى شئ مالا يكون ذلك‌العلم علماً به لم يكن علماًحقيقيا بل يكون علما بوجه و جهلاً بوجه آخر [٣].

١ـ : فهو ذا ماهية .... دهط

٢ـ سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣ـ انه «قده» قد قررهذاالبرهان بوجه آخر فى‌الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله فى حواشى هذا الكتاب والله يقول‌الحق فهو يهدى‌السبيل . آش‌ى

و حقیقة الشیٔ لایکون ممتزجا بغیره فلم یخرج جمیعه من القوة الی الفعل و قد مرّ ان الأول تعالیٰ لیست فیه جهة امکان و قوّة .

و من استصعب علیه ان یکون علمه تعالیٰ مع وحدته علماً بکل شیٔ فذلك لظنّه انه واحد وحدة عددیّة و قد سبق ان وحدته لیست کالآحاد فکذلك وحدة صفاته ـ الکمالیّة[1] .

وهذا من غوامض الأسرار الالهیّة و من الحکم التی لا یمسّها الاّ المطهّرون .

نَصٌّ تَنبیهیٌّ

فما عندالله تعالیٰ هو الحقایق المتأصّلة التی ینزل الأشیاء منها منزلة الظّلال والأشباح و ما عندالله احقّ بها مما عند انفسها .

قال بعض العلماء : العلم هناك فی شیئیّة المعلوم أقوی من المعلوم فی شیئیّة نفسه ، نعم فانه مُشیّیءُ الشیٔ و محقّق الحقیقة والشیٔ مع نفسه بالأمکان و مع مشیئه بالوجوب والتمامیّة و تأکد الشیٔ و تمامه فوق الشیٔ و یزید و ان کان فهم هذا یحتاج الیٰ تلطّف شدید .

الاشراق الثالث :

فی انّ أوّل فیضه امر وحدانی

قال الله تعالیٰ : «وما امرُنا[2] الاّ واحِدة» لأن ما وجد منه تعالیٰ اولاً یجب ان یکون عقلاً لما مضی ان الله واحد حقیقی فیجب ان یکون اول فیضه موجوداً واحداً

۱ـ لان وحدته وحدة اطلاقیة لا بشرطیة بل عار عن جمیع القیود حتی اللابشرطیه لان ذاته غیر متعین ولعین کل شیٔ منه .

۲ـ سورة القمر ٥٤ آیة ٥٠ وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر .

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الأوّل غير العقل لعدم الوحدة فى الجسم والتأثير فى الهيولى[1] واستقلال الوجود فى العرض والصورة واستقلال التأثير فى النّفس[1].

الاشراق الرابع :

فى كيفيّة توسّط الفيض الأوّل لساير الموجودات

لو صدر عن كلّ عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان فى ذاته كثرة بالذات.

فنقول : على[1] منهج عرشى : ان للفيض الأوّل وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الأوّل و له كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهيّة به من غير جَعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأوّل تعالى[1] فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شىء ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه و عشقه له شىء ومن جهة ماهيّة و امكانه و فقره شىء الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ ثم يزيد التكثّر فى الأسباب فيزداد الكثرة فى المسبّبات والكلّ منسوب اليه تعالى[1] بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من الماهيات.

الاشراق الخامس :

فى عدد الملائكة العقليّة :

قال الله تعالى : « واوحى[1] [2] فى كلّ سَماء امرَها» قد مرّ ان لكل متحرّك

١ـ و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام والبرهان على اثبات حقية هذا المرام فى حواشينا و انتظر.

٢ـ سورة فصلت آية ١١ فقضيهن سبع سماوات فى يومين و اوحى فى كل سماء امرها.

محرّكا فعددالمحرّكات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعيّة الىٰ اشواق و ارادات" و علمت انتهاء الأشواق الىٰ غايات عقليّة .

فلو كانت المتحرّكات والمحرّكات ينسب اليه تعالىٰ و الىٰ فيضه الأول ابتداءً، لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرّقت الى ذاته كثرة الجهات و قد اُقيم البرهان علىٰ وحدته و علىٰ ان فيضه الاول وحدانيّ بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة علىٰ عدد المتحركات [1] والحركات الكليّة .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماويّة فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً وجهةً و لكل كرة متحرّكة قوّة محرّكة شوقيّة غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرّك المعشوق العاشق .

فلكل منها محرّكان : مفارق عقلانى . و : مزاول نفسانى يتقوم بهما (متقوم بهما . خ،ل) صورة الجرم السماوى فالمحرّكات المفارقة يحرّك النفوس علىٰ انّها مشتهيات معشوقه والمحرّكات المزاولة يُحرّك المادّة علىٰ انّها مشتهية عاشقه .

وطبايع السموات هى صور هذه الحركات المادّيّة و نفوسها صور الأشواق العقلية والكل احياء" ناطقون و عشّاق الهيّون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدّها عبوديّة وعشقاً له فعددها علىٰ عدد الاكثر و عدد مدبّراتها .

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الّا هو كما قال: «وما يَعلم جُنودَ ربّك الّا هو [2]» .

۱- فى النسخة المطبوعة اى الطبعة الحجرية : علىٰ عدد المحركات والحركات الكلية . وفى اكثر النسخ المخطوطة : على عدد المتحركات .

۲- سورة المدثر ۷٤، آية ۳٤ .

الاشراق السادس :

فى تنزيهه تعالى[١] من مذاهب الجهّال :

نزّه بارئك مما قالته اهل الجاهليّة الاُولى والثانية ، اما الأوّلون فمنهم من قال : بان الواجب الغنىّ عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار اوالكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هى الاله وكانت مجرّدة قديمة ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركّبات .

ومنهم كاصحاب ذيمقراطيس على انّها اجسام متّفقة بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انّها اجسام مختلفة بالنّوع .

ومنهم انّه عنصر واحد ماء او هواء او نار او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرنانيّون من قال انّها: خمسة هيولى و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النّصارى انّها ثلاثة اقانيم : الأب والابن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير و شرّ و يعبّرون عنهما : بيزدان و اهرمن[٢] . وتارةً بالنوروالظلمة و هؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول .

وامّا اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الى انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على انّه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولاسنح فيه ارادة ثم ابتدء و اراد و من هؤلاء من

١ـ فى تنزيهه تعالى عن مذاهب الجهال .

٢ـ فى النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة .

قال بالداعی فمنهم من قال : ان‌العالم وجد حين كان يصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لا يسكن وجوده الا حين وجد ، اذ لا وقت غيره ، ومن لم يقل بالداعی قال لا يتـعلق وجوده بحين ولا بشیء آخر خوفاً من‌العجز عن‌التعـليل بل بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم و هذا اقرب‌مع اتفاقهم علی نفی‌العليّة التامة [١] .

ولو كنت ذا بصيرة بالاُصول‌المشرقيّة والعرشيّة و قد شرح الله صدرك بنور الاسلام يسهل عليك طرد هذه‌الاوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه‌المغاليط المضلّة عن سماع عقلك انشاءالله تعالی .

قضيّةٌ فرقانيّة

ان اكثرالناس يعبدون غيرالله كما قال سبحانه : «وما يؤمنُ اكثرهم بالله ، الا وهم [٢]مشركون» و قوله تعالی: «ياايها الذين [٣] آمَنوا آمِنوا» وآيات كثيرة فی هذاالمعنی فان جميعهم غيرالعارف‌الربانی لا يعبدون الله لأن آلهـتهم هی بالحقيقة صُوَر اصنام ينحتونها بآلات اوهامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عبـادالاوثان الا بالفاظ فان‌المعبود لكلٍّ واحد ما تخيّلهُ‌فی وهمه و تصوّره فی خياله الا الالهيين الذين وصلوا الی معرفةالله بنور هدايته و هو وليّهم ومتولی امورهم كما ان ولیّ ـ العاكفين علی عبادة صورالاجسام واصنام‌الاوهـام هوالهوی والشيطان كما قال سبحانه : «اللهُ ولیّ‌الذين آمنوا يُخرجهم من‌الظّلمات الی‌النـور [٤] والّذين كفَروا اولياؤهمُ الطاغوت يُخرجونهم من‌النور الی‌الظّلمات . الآية »

١ـ : نفی العلية التمامية ... ح د ، ط   ٢ـ سورة يوسف ، ١٢ ، آية ١٠٦

٣ـ سورة ، ٤ ، آية ١٣٥

٤ـ سورة ، ٢ ، آية ٢٥٨

[واليه اشار ايضاً بقوله: «انّكم وما تَعبدون من دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انّهم يعبدون عيسى (ع) فجادَلواالرسول(ص) فى‌هذه‌الآية فقال:معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الىٰ ما تصوّروه فى اوهامهم[1] الفاسدة] .

حِكمَةٌ قُرآنيّةٌ

ان جميع‌الناس يعبدون‌الله بوجه حتى عَبَدة الأصنام فانّهم يعبدونها لظنهم‌ـ الألهيّة فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه‌اله‌العالَم بالحق الا انّ كفرهم لاجل تصديقهم غيرالله ، انه هوالله فقد اصابوا فى‌التصوّر واخطأوا فى‌التصديق .

ولا فرق بينهم و بين كثير من‌الاسلاميين من هذاالوجـه قال تعالى: «وقضىٰ ربّك[2] الاّ تعبدوا الاّ ايّاه» .

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

انّ لجميع‌الموجودات كائنةً كانت او مُبدعة دينٌ فطرىٌ و طاعةٌ جبليّةٌ لله تعالىٰ لا يتصوّر فيها عصيان اصلاً لأنّ امـره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لأحد فى‌التمرّد والتعصّى اعنىٰ‌بذلك‌الأمر التكوينى والقضاء الحتمى .

واما الأمر التشريعى المكلّف به‌الثقلان خاصّة ، فيـقع فيه‌القسمان : الطاعة والعصيان بالهام المَلَك و وسوسة الشيطان بمقتضى الأسم الهادى والمضلّ المشار اليهما باصبعى الرحمان فى قوله عليه‌السلام : «قلب‌المؤمن بين اصبعين من اصابع‌ـ الرّحمان» .

١ـ هذه‌العبارات ليست فى‌النسخة المطبوعة بل تكون فى بعض‌النسخ المعتبرة عندالأعلام و معلوم انها سقطت من‌الناسخ «واليه اشاربقوله: «انكم وماتعبدون‌من‌دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه‌السلام فجادلوا الرسول «ص» فى‌هذه‌الآية‌فقال: معبـودكم الـطاغوت اشار عليه‌السلام الىٰ ما تصوروه فى اوهامهم الفاسدة» د،ط،آ،ق ـ ل،م،م،ن

٢ـ سورة ، ١٧، آية ٢٤

الاشراق‌السابع :

فی مُحبّته لعباده :

قال‌الله تعالی[۱] : «یحبّهم[۱] و یحبونه» اعلم ان‌ّالأوّل‌تعالی[۱] اشدُّ سارّ‌ومسرور و مبهّج و مبتهج بذاته لأنه فی علمه بذاته اجلّ مُدرِک لأبهی مُدرَک بِاشدّ ادراک .

والعالم والمعلوم والعلم فی حقّه واحد و کلّها فی حقّه بأعلی‌المراتب .

واللذّة فی‌المحسوسات الشعور بالکمال الواصل من غیر حجاب و غفلة .

فما یلیق به بازاء هذاالمعنی وان لم یسمّ لذّةً بل بهجةً و علاءً و بهاءً یجب ان یکون فی‌اعلی‌المراتب .

فالأوّل اجلُّ مغتبط بذاته و بغیره ایضاً من حیث ذاته محبّة غیر متناهیة‌ـ الشدّة لأنّ من عشق احداً عشق ما نسب الیه من جهة ما نسب الیه من‌آثاره ولوازمه و کتبه و تصانیفه و صنایعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان‌الموجودات الفایضة عن‌الحق کونها فی انفسها هو نفس کونها من‌الحقّ بلا اختلاف فالکلّ محبوب له علی درجات متفاوتة حسب درجات قربها و بُعدها من‌الجمال الأتمّ والجلال‌الأکرم و نحن نلتذّ بادراک روایح‌الحق فی اوقات متفرقة من ایام دهرنا[۲] مالا یقدرالألسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فی قضاء حاجات منغمسون فی تدبیرالطبیعة البدنیة اذا تعرّضنا علی[۱] سبیل‌الأختلاس

۱ـ سورة، ۲۵، آیة ۵۹ .

۲ـ والیه اشارالنبی ص : ان لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها . «ش و اعلم ان لهذاالحدیث معنیً عالیا مشتملاً علی[۱] حقایق بعیدة الغور و نحن قد بینا معنی‌التعرض وانواعه و اقسامه من‌التعرض المجرد العاری عن‌التعمل اعنی‌التعرض بالاستعداد الذاتی الغیرالمجهول والتعرض بصفاء الروحانیة و التعرض الممزوج مع‌التعمل والتعرض بالمحبة وبلازمهاالفقر اما مطلقا او مقیداً و قال «علیه‌السلام» ←

لنفحات‌الله[۱] فی زمان قلیل جداً[*] یکون کسعادة عجیبة و هذه‌الحاله[*] للمقربین ابداً من غیر تشوش[۲] فکیف بهجتهم و سعادتهم وکیف من ابهجهم و اسعدهم .

وبعد سعادة‌العشاق الواصلین المقرّبین ، سعـادة العشاق المشتاقین الدائرین حول جنابه قد نالوا نیلاً من حیث‌التفاتهم لفتة و عشقهم بما لدیه و حجبوا عنه‌حجاباً من حیث هُویّهم الی عالم‌الطبع فیکون لهم ضرباً من‌الشّقاوة الضروریة الا انـه ینجبر فی[۳] دهرهم لاجل استکمالهم‌التدریجی و خروجهم من‌القوة الی‌الفعل فیـما لیس لهم من‌الکمال اللایق بحالهم و هو ایسر عرض‌واسهل غرض‌لنفوسهم واجـادهم فیستفیدون ذلک علی‌التدریج من مبادیهم الذاتیّة من‌غیر حاجة الی‌علة مباینه لذواتهم لأنّ نفوسهم واجسادهم بالفعل فی کلّ مالها من‌الجواهر والأعراض الا الاوضاع الغیرالمـمکن الأجتماع لأجسادهم والشّوارق اللذیذةالنفسانیةالمتجددة لنفوسهم فعند حصولهاالتدریجی یحصل لهاالقُرب والمـنزِلة عندالله ویکون‌لها بهجة جدیدة بحسبها و بقدر مایکون بالقوّة یکون لها شوق والشوق لایخلو عن اذی الا انّ الأذی اذا کان من جهة معشوق نیل منه شیء عظـیم و بقی شیء یسیر یکون لذة[٤] وقد مثلوا ذلک ب : الدغدغة لأنها مرکبة من لذة و الـم .

وبعدها تین‌المرتبتین من‌العشاق الألهیّین نفوس اهل‌الکـمال من خواص البشر و هؤلاء لا یخلون ایضا عن علاقةالشّوق ما داموا فی‌الدنیا و طائفـة منهم

←
الفقر فخری التعرض للحق بصفة المحبةالخالصةالمطلقة الذی لا یطلب فیه شیئا سوی‌الله و لا علم للمتعرض بهذا بل‌لا یعرف سبب‌الحب ولا یتعین له‌مطلوب و قد قررنا اقسام‌التعرض فی شرحنا علی «فصوص‌الحکم» للشیخ‌الاکبر والغوث‌الاعظم ابن‌العربی«رضی‌الله عنه» .

۱ـ : اذا تعرضنا علی سبیل‌الأختلاس لنفحات‌الله..... «ط» .

۲ـ: من غیر مشوش .... آ،ق .　۳ـ: فی کل دهرهم «ط» .

٤ـ: یکون للدیذا ... «ط»

يَصِلون فى الآخرة الى السابقين الأولين فيجدون الروح الأكبر و يتلوها نفوس المتردّدين بين الجهتين العالية والسافلة و يتلو هذه نفوس الأشقياء عمّار هذه النشأة الدنيا «وما له فى الآخرة من خلاق [١]» .

ومع هذا ما من شئ الأوله كمال يحصله و عشق يخصّه ارادياً او طبيعياً او شوقاً و حركةٌ ارادية او طبيعيّة يوصلانه اليه اذا فارقه و هذا نصيبه من الفيض الأقدس رحمةً من ربّ العناية الأزليّة فى حقّه و ستسمع لهذا زيادة .

الاشراق الثامن :

في انّ الحيوة ساريةٌ منه تعالىٰ فى
جميع الموجودات

انه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركّباً الا و له نفس و حيوة ، لأن مصوّر الهيولى بالصورة لا بدّ و ان يكون امراً عقلياً كما مرّ والعقل لا يفعل صورةً فى الهيولىٰ الا بواسطة النفس لأنّ الأجرام كلّها سيالة متغيّرة متحرّكة بصوَرها وطبايعها كما مرّ .

والمتحرّك لا بدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفسانى .

ونقل معلّم الفلسفة الأولىٰ ارسطاطاليس فى اثولوجيا عن استاده افلاطون الشريف الالهى انه قال : ان هذاالعالم مركّب من هيولىٰ [٢] و صورة وانما صور الهيولىٰ طبيعة هى اشرف من هيولىٰ و افضل و هى النفس العقليّة وانما صارت النفس تصوّر فى الهيولىٰ بمافيها من قوّة العقل الشريف و انما صار العقل مقوّياً للنفس على تصوير الهيولىٰ من قبل الأنيّة الأولىٰ التى هى علّة الأنيات العقلية

١- سورة ٢ ، آية ١٩٧ ٢- اثولوجيا للشيخ اليونانى ص ٢٤٣،٢٤٢

والنفسية والهيولانيّة و سايرالأشياء الطبيعيّة و انما صارتالأشياء الحسيّة حسنة بهيّةً من اجل‌الفاعل الأول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس.

ثمّ قال: انالأنيّة الأولى‌الحقّ هى التى تفيض على‌العقل الحيوة اوّلاً ثم على‌النّفس ثم على‌الأشياء الطبيعيّة و هوالبارى الذى هو خير محض.

الاشراق‌التاسع :

فى لميّة دخول الشّر فى قضاء الالهى.

الوجود كلّه نورٌ و حيوةٌ عندنا لما عرفت انه اظهرالأشياء والأشراقيون و حكماء الفرس وافقونا فى‌المفارقات والنّفوس والأنوارالعرضيّةالتى يدركهاالبصر كانوارالكواكب [1] والشهب والسّرج دون‌الطبايع والأجرام.

ولو لم يكن‌الطّبيعة فى اصلها نوراً لما وجدت بين‌النفس والجرم، والهيولى هى اول ما ظهر من‌الظّلام لكونهـا بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً الأجرام الشفّافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثـمّ الأجرام الكثيفة لتضاعف جهاتالأعدام و تركّب‌العدميات [2].

فكلّ ظلمة فى‌العالَم من جوهرالهباء الذى هوالهيولى، و هى اصل‌الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى اصلها من عالم النور قبلت جميع‌الصّور النورية للمناسبة فانتفت ظلمتها بنور صورها فان‌الصور اظهرتها فنسبة الظّلمة الى‌الطبيعة فى اصطلاح

١ـ وان شئت تحقيق هذاالكلام و برهان انالوجود كله نور مندون اختصاص بالعقول والنفوس والانوار العرضية فارجع الى حواشى المصنف على شرح حكمةالاشراق ، الطبعةالحجرية ١٣١٤ هـ ق ص١٦٢، ١٦٤

٢ـ قال‌بعض تلامذته (وهوالحكيم‌النحرير الشيخ حسين‌التنكابنى) والمراد بضعف قوةالاجرام الشفافة هو قربها الى‌الفعلية و بعدها عن جهات‌العدم.

العقلاء و عندنا لیست کذلك [۱] .

***

و هیهنا دقیقة عرشیّة و هی انّ کل جسم نسبت الیه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غیرها کالسّحق الشدید یصیر مستنیراً ، اولا یری ان الحطب وهو جسم مظلم کمایترائی اذا لطفته مجاورة النار یصیر دخاناً مشتعلاً نیّراً .

سِرّ آخر

اولا یری ان حرکة الانماء فی النباتات ینتهی بها الی تحصیل البذور واللبوب التی هی فی الاثمار (فی الثمار . خ،ل) والغایة فی البذر واللبّ هی الدهن الذی یحصّله الطبیعة النباتیة والدهن بمجاورة النار و اخراجها ایّاه من القوّة الی الفعل بالتلطیف یصیر منیراً .

فعلم ان غایة فعل الطبیعة النباتیّة هو النور ، کما ان فاعله ایضاً هو النور فاذاکانت غایة فعل الطبیعة النباتیّة و فاعله النور ، فما ظنّك بغایة فعل الطبیعة الحیوانیّة و فاعله فالوجود کلّه نور والظلمات ، اعدام و امکانات .

الاشراق العاشر :
فی تعدّد النشآت لکل شیء .

ما من شیء فی هذا العالم الا وله نفس فی عالم آخر وعقل فی عالم ثالث حتّی ـ الارض الکثیفة التی هی ابعد الاجسام عن قبول الفیض فانّها ذات حیوة و ذات کلمة فعّالة و فی هذا شواهد الهیّة ، و دلایل نبویّة .

وقد مرّ ان الجسم من حیث هو جسم لا قوام له دون الطبیعة المقوّمة المحصّلة

۱ـ ای العرف العقلانی لا المشرب الحکمی والذوق الکشفی ، لان الجسم من جهة الوجود نور والنفس المدبرة للجسم نور علی نور ، الله نور السماوات والارض .

ايّاه نوعاً والطبيعه- لكونها دايم السّيلان والاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هى النفس اذ لا يمكن تأثيـر العقل فى الطبيعة المعيّنة الاّ بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدّد المحض الاّ بمتوسّط ذى جهتين، فالنّفس واقعة بين العقل والطبيعة لأنّ ذاته مجرّدة و فعله مادّى- فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعيّة والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهو القاهِر فوق[1] عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة فى الميمر التاسع من اثو لوجيا بقوله :

«انّ كلّ جِرم غليظاً[2] كان او لطيفاً فانه ليس بعلّة لوحـدانيته و لاتصاله، بل النّفس هى علّة اتصال الجرم ووحدانيته لأن الوحدانيّة مستفادة فى الجِرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علّة وحدانيّته و من شأنه ان يتقطّع ويتفرق فلولا انّ النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضاً[3] فيه : انه لا يمكن ان يكون جِرم «ما» من الاجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركّبا اذا لم يكن القوّة النفسانيّة موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السّيلان والفناء فلو كان العالم كلّه جـرماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعـض الاجرام هو النّفس و كانت النّفس جِرميّة كما ظنّ- اناس ، هلكت كما هلكت ساير الاجسام التى لا نفس لها ولا حيواة

واستدل ايضاً على ان الارض[4] وهى اكثف الاجـرام و ابعدها عن ينبوع الجود والحيواة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانّها نبات ارضى و فى داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و انّما يتكوّن هذه فيها من

١- سورة : ٦، آية ١٩،٦٢ .

٢- اثولوجيا المطبوع فى حاشية القبسات ط ١٣١٢هـ ق ص ٢٨٦،٢٨٧

٣- اثولوجيا ط ص ٢٨٨،٢٨٦ ٤- اثولوجيا ص ٢٩٠،٢٩١

اجل الکلمة ذات النفس فانها هی التی تصور فی داخل الارض هذه الصور و هذه الکلمة هی صورة الارض التی یفعل فی باطن الارض کما یفعل الطبیعة فی باطن الشجر

ثم قال: «ان الکلمة[2] الفاعلة فی الارض الشبیهة بطبیعة الشجر هی ذات نفس لانه لا یمکن ان یکون میتة و تفعل هذه الافاعیل العجیبة العظیمة، فان کانت حیة فانها ذات نفس لا محاله فان کانت هذه الارض الحسیة التی هی صنم حیة فبالحری ان یکون تلک الارض العقلیة حیة ایضاً وان یکون هی الارض الاولی و هذه ارضا ثانیة لتلک الارض شبیهة بها» انتهی[1] قوله.

فظهر ان لکل شیء ملکوتاً و ان لکل شهادة غیباً، وما من شیء فی هذا العالم الا وله نفس و عقل و اسم الهی «وان من شیء الا یسبح بحمده فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء والیه[2] ترجعون».

الاشراق الحادی عشر

فی طاعة الملائکة لرب العالمین

ان طاعتهم لله سبحانه کطاعة الحواس و خصوصاً الباطنیة للنفس من حیث انها لا یحتاج فی ایراد اخبار مدرکاتها الی النفس الی امر و نهی بل کلما همت النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و اوردته الیها بلا زمان ولا تهاون و عصیان.

و هکذا طاعة الملائکة لرب العالمین «لا یعصون الله ما امرهم[3] و یفعلون ما یؤمرون».

۱ـ اثولوجیا ص ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳ ۲ـ سورة: ۶، آیة ۷۵

۳ـ سورة: ۶۶، آیة: ۶

وايضا لا يعلم الحواس انّ للمحسوس وجوداً فى الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذاالوجه مثّلنها كمثل الملائكة المهيمة الوالهين بجمال الحقّ سرمداً على ما ورد فى الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون انّ الله خلق آدم «عليه السلام» و ذرّيّته [1]» .

الاشراق الثانى عشر

فى وحدة عالم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لابذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقايق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول هيهنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شىء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا [2] الا واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح فى قوله تعالى: «يوم يقوم الروح [3]» والقلم فى قوله : «[4] علّم بالقلم» .

الاشراق الثالث عشر

فى انّ العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١ـ لشدة هيمانهم و فنائهم فى الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذى مستول على وجودهم وفى كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره فى كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد العلامة آقاميرزا مهدى الآشتيانى فى كتاب «اساس التوحيد»

٢ـ سورة ٥٤، آية ٥٠ ٣ـ سورة ٧٨، آية ٣٨

٤ـ سورة ٩٦، آية ٤

المعانی التی توجد فی هذاالمرکّب مجتمعة و فی‌الأنواع التی هی دونه متفرقة.

فتحدس من هذا ومن ان کلّ علّة عالیّة فهی تمام معلولها و من انّ حرکة الطبیعة فی هذاالعالم متوجه الی غایة یلحقها و للغایة غایه الی ان ینتهی‌الی‌النفوس وما فوقها و مما سیأتی فی مباحث‌النفس من‌اتحادها بنورالعقل واعرف بفضل الله انّ العقل هوالأشیاء کلّها.

قال‌الفیلسوف[1] فی اثولوجیا: «انّ‌الأشیاء کلها من‌العقل والعقل هوالأشیاء وانّما صارالعقل هو جمیع‌الأشیاء لأنّ فیه جمیع صفات‌الأشیاء و لیس فیه صفة الاّ وهی‌تفعل‌شیئاً مما‌یلیق‌بها، وذلک‌انّه لیس فی‌العقل شیء الاّ وهومطابق‌لکون‌شیء آخر.

فان قال قائل: ان‌الصفات‌العقل انّما هی له لا لشیء آخر ولیست[2] تجاوزه‌البتة. قلنا ان صیرت‌العقل هکذا و علی هذاالحال کنت قد قصدت به و صیرته جوهراً دنیّاً خسیساً ارضیاً اذ صار لایجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا یکون شیء یفرق بین‌العقل والحس وهذا قبیح ان یکون هو والحس شیئاً واحداً انتهی» [3].

ومعنی قوله: ان صیّرت‌العقل هکذا صیّرته جوهراً دنیّاً: ان وحدة‌العقل لیست وحدة عددیة کوحدة‌الأشخاص الحسیّة لأنّ‌العقل فعل‌الله فوحدته علی مثال‌الوحدة الحقّة فله‌الوحدة الجمعیّة.

وقال ایضاً: «وقد نقد رأن نمثّل قولنا هذا بامثال عقلیّة فنعلم کیف‌العقل و کیف لا نرضی ان یکون واحداً مفرداً، ولا یکون شیء آخر واحداً کوحدانیّته وایّ الأمثال نرید ان نمثّله به‌الصورة الکلیّة النباتیّة اوالحیوانیّة فانک ان وجدت هذه کلّها واحداً ولا واحداً علمت ان‌کل واحد منهما وان‌کان واحداً موشّیء باشیاء کثیرة

۱ـ اثولوجیا المیمرالثامن ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۲۵۱،۲۵۰، ۲۴۹

۲ـ لیس یتجاوزه ... د،ط

۳ـ اثولوجیا المیمرالثامن ط ۲۵۲،۲۵۱

مختلـفة[١].

واماالكلمة الواحدة التى فى‌الهيولى فانّها وان كانت[٢] واحدة فانها مختلفـة ـ الصّفـات.

وقال ايضاً: «وليست قسمةالعقل مثل قسمةالجسم و ذلـك ان قسمةالجسم بخط مستو الى خارج واما قسمةالعقل يكون الى داخل» اى فى داخل‌الأشياء و عن امير ـ المؤمنين عليه‌السلام انّه قال: «الرّوحُ مَلَكٌ" من‌الملائكة له سبعون ألف وجه ولِكلّ" وجه سبعون ألف لسان و لكلّ لسان سبعون ألف لغة يُسبّح‌الله بتلك ـ اللّغات كلّها و يُخلق من كلّ تسبيحة مَلَكٌ" يَطير مع‌الملائكة الى يَوم‌القيامة»

الشّاهِدُ الثّانى

فى‌الصُّور المفارقَة و اَلمـُثُل الأفلاطونيّة. وفيه اِشراقات

الاشراق‌الاول

فى غَرَض افلاطون و اصحابه من هذاالقول:

قد ورد عن افلاطن الألهى انّه قال موافقاً لشيخه سقراط: ان للموجودات ـ الطبيعيّة صوراً مجرّدة فى عالم‌الأله و رُبّما يسميهاالمُثُل الألهيّة و انّها لاتدثر ولا تفسد و لكنّها باقية" وان‌الذى يدثر و يَفسد انما هى‌الموجودات‌التى هى كائنة.

١ـ الميمر الثانى ص ١٨٢ـ١٨٣.

٢ـ الميمر الثامن ص ٢٥٢ـ فى‌النسخةالمخطوطة عندنا: واماالكلمةالفاعلة فى‌الهيولى.

قال‌الشیخ فی الهیات[۱] الشفا : «ظن قوم ان‌القسمة یوجب وجود شیئین فی کلّ شیٔ کانسانین فی معنی‌الانسانیّة انسان" فاسد" محسوس و انسان معقول مفارق ابدی" لا یتغیر و جعلوا لکل واحد منهما وجوداً فسمواالوجود المفارق وجوداًمثالیاً وجعلوا لکلّ واحد من‌الامور الطبیعیّة صورة مفارقة و ایاها یتلقی‌العقل اذا کان المعقول شیئاً لا یفسد وکل محسوس من هذه فاسد و جعلواالعلوم والبراهین تنحو نحو هذه و ایّاها تتناول و کان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط یفرطان فی‌هذا القول و یقولان : ان للانسانیّة معنی واحداً موجوداً یشترك فیه‌الاشخاص و یبقی مع بطلانها و لیس هوالمعنی المحسوس المتکثّرالفاسد ، فهو اذن‌المعنی المعقول المفارق . انتهی[۱] » .

فان قلت : معنی‌الانسانیّة محمول" علی زیدوعمرو وغیرهما ولو کان له‌وجود" مفارق عن‌الاشخاص کیف یجوز حمله علیهم والحمل هوالاتحاد فی‌الوجود .

قلنا : المعنی الذی له الوجود المفارقی لیس مناط حمله علی‌الکثرة وجهةاتحاده معها هو نحو وجوده‌المفارقی بل مناط‌الحمل علیها و جهةالاتحاد معها هوالاتفاق معها فی سنخ واحد و معنی مشترك فکلٌ مشترکین فی معنی واحد مقوّم یکونان متحدین فیه و یجوز حمله علیهما .

واما کون احدهما کلیاً والاخر جزئیا فهوامایاعتبار تقوّم‌احدهما فی‌الوجود بعوارض حسیّة یتشخص بها و ینعدم بعدمهاکالانسان الطبیعی وعدم تقوّم‌الاخر فی‌الوجود بها کالانسان‌العقلی واما باعتبار کون‌احدهما سبباًلوجودالاخروالوجود العقلی السببی مشتمل علی‌الوجودات الحسیّة المسبّبة فیکون کلیاً و هذه‌الحسّیات المعلولة جزئیّاً .

۱ــ الهیات الشفا طبعة‌الحجریة ط ۱۳۰۵ هـ ق ص۵۶۰ : فی ابطال القول بالتعلیمیات والمثل ص۵۵۸: فی اقتناص مذاهب‌الحکماء الاقدمین فی‌المثل وص۵۶۷

الاشراق الثانی

فی ذکر نبذ من اقوال الحکماء فی تأویل کلام افلاطن و شیعته القائلین بهذه الصورة المفارقة و ابطالها .

الاول : ما ذکره المعلم الثانی ابونصر الفارابی فی مقالته المسماة بالجمع بین الرائین :

ان مراده من المثل هو الصور العلمیة القائمة بذاته تعالی علماً حصولیاً، لانها باقیة غیر داثرة ولا متغیرة وان تغیرت و زالت الاشخاص الزمانیة والمکانیة [1].

والثانی : ما اول الشیخ الرئیس مذهبهم به وهو ان المراد منها [2]: وجود الطبایع النوعیة فی الخارج ای الکلی الطبیعی للاشخاص و هو الماهیة لابشرط شیء بناء علی عدم التفرقة منهم ، کما (ظنه) بین الماهیة «لابشرط شیء» وبینها «بشرط لاشیء» او عدم التفرقة بین الوحدة النوعیة والوحدة الشخصیة ، او عدم التفرقة بین تجرد الشیء بحسب ملاحظة العقل ذاته فی مرتبة لا یدخل فیها العوارض و بین تجرده فی الوجود الخارجی عن العوارض فحکموا بوجود الماهیات المجردة عن العوارض فی الخارج بناء علی وجودها بعین وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادیة وجوداً متکثراً فی العین متوحداً فی الحد والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الاشباح المثالیة المقداریة الموجودة فی عالم المثال

١- الجمع بین الرائین «لمؤلفه الامام العلامة» المطبوعة فی حواشی آخر شرح حکمة الاشراق الطبعة الحجریة ط ١٣١٤ هـ ق ص ٢٤٥

٢- فلیرجع الی الشفاء «الالهیات» ص ٥٥٦،٥٥٧،٥٥٨

و هو عالم متوسّط بين عالَم المفارقات وعالم الماديات و سيجئ البرهان منّا على وجوده[١] .

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراق انّها عبارة عن سلسلة الانوار العقليّة الغير المترتّبة فى العليّة النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكيّة كانت او عنصرية والمركّبة حيوانيّة كانت او نباتيّة او جمادية[٢].

الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصور الماديّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثيّة العلميّة الانتسابيّة كان لها ثبوت على وجه كلّى لانها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالاغشية الماديّة المكانيّة ولا بالملابس التجدديّة الزمانية[٣] .

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شئ منها ما رامه افلاطون والاقدمون من القول بالمثل والله اعلم .

اما اولاً (اماالاول. خ،ل) فلأنّ المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم ينافى ذلك و قد نقل عنهم: ان لكلّ نوع جسمانى فرداً قائماً بذاته[٤] .

ونقل عن افلاطون انّه قال : انى رأيت عندالتجرد افلاكا نوريّة .

وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانيّة القت الىّ المعارف ، فقلت: من انت؟

١ـ والمحقق الدوانى حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة فى المثل النورية على الوجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التاويل ايضاً باطل لما سيجئ ، انشاءالله تعالى .

٢ـ الشيخ الاشراقى قد نال مرامهم فى المثل النورية واقام الحجج على اثباتها .

٣ـ وقائل هذا التاويل هو السيد الداماد «قده» .

٤ـ و به صرح الشيخ الاشراقى فى بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شئ منهما ما رامه افلاطون .

قال : انا طِباعُك التام» .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذاالمذهب ان يكون فى عالَم العقول خُطوط و سُطوح و افلاك ثم توجد حركات تلك الافلاك والادوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم اللحون واصوات مؤتلفة و طب وهندسة ومقادير مستقيمة و اُخرى معوّجة و اشياء باردة واشياء حارّة وبالجملة كيفيّة فاعلة و منفعلة وكليات وجزئيات و موادّ و صُور و شناعات اُخر كما نقله فارابى فى مقالته و سيأتى ما يكشف عن ذلك فى تضاعيف الجواب عن الاشكالات الواردة على وجودالصور المفارقة .

واما ثانياً (واماالثانى. خ.ل) فجلالة قدر افلاطُن اعظم من ان يشتبه عليه هذه الاعتبارات العقليّة كيف والكلّى الطبيعى على ما هو التحقيق غير موجود لا فى الخارج ولا فى العقل الا بالعرض بمعنى انّ الموجود هوالوجود لانّه امر متشخص فى ذاته دون الماهيّة كما مرّ .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهيّة المُجرّدة انّ الاُولى يوجِد فى الخارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعَرَض فى الخارج وانمايوجد فى العقل .

واما ثالثاً (واماالثالث. خ.ل) فلانّ تلك المُثُل كلها نوريّة عظيمة فى عالم العقل و هذه الاشباح المعلّقة ذوات اوضاع مقداريّة منهاظلمانيّة يتعذّب بهاالاشقياء و هى صور سود زرق مكروهة يتألّم النفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعّم بها السّعداء و هى صور حسَنَة بهيّة بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون ، ولانّ هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والاشباح المعلّقة ، قائلون بالمُثُل المفارقة الافلاطونية .

واما رابعاً (واماالرابع. خ.ل) فلانّ القائل به وان وقع فى طريق مذهبهم الا انّه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الأنوار والعقول العرضية اهى من نوع اصنامها الجسمانيّة ام هى امثلة لها ؟ والفرق بين المثل والمِثال مما لا يَخفى[١] .

ولم يبيّن ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جسمانى فى عالم العقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقق الاتفاق النوعى بين مركّب جسمانى و بسيط عقلى على[١] انّ العقول كلّها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لايجوز ان يكون افراداً ذاتية لأنواع كثيرة مختلفة الحقايق .

واما خامساً (واماالخامس. خ،ل) فلظهور تعدد هذه الأشخاص و تعيناتها الحسيّة والمنقول عنهم : انّ لكلّ نوع جسمانى فرداً مجرّداً ابديّاً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه فى غاية البُعد .

الاشراق الثالث

فى اِثبات الصُوَر المفارقة ببراهين مَشرقيّة من طرائق ثلاثة[١]

الطريقة الأولى من جهة الحركة ، قد سبق منّا ان الصور الطبيعيّة فى الأنواع الجسمية هى مبادى حركاتها الطبيعية فى الاين والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون فى ذاته امراً متجدّداً و حادثاً .

فالطبيعة جوهر غير قارّ الذات لذاتها ولكونها مادّيّة الوجود و من شأن المادة الأمكان والأستعداد ، فكلّما خرجت من القوة الى الفعل بقى الأمكان لها الى[١] غير النّهاية و مبدء تغيّرها و تقوّمها هى الطبيعة لكونها غير مستقرّة الذات فهى الحادثة

١ـ فى نسخة: د،ط، آ،ق .. من طرق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابِعان لها فی‌الحدوث والتّجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسبيّان والأعراض ايضاً فی وجودها تابعة لوجود الطّبيعة والهيولی قوة" محضة .

فاذا کان‌الأمرُ کذلك فلا بُدّ لکل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة کلّ متحرك الی محرّك لکن‌المتحرك بنفسه لايفتقر الی مايحرّکه والا لزم تخلّل‌الجعل بين‌الشیء و نفسه اذلا يمکن ان يکون له وجود غيرهذاالوجود اعنی[1] کونه متحرکا بل يفتقر الی محرّك يعطی وجوده ويجعل‌ذاته المتحرّکة جعلاً بسيطاً و ذلك‌المحرك المقوم له يجب ان يکون امراً ثابتاً مفارقاًعن‌المادة ولواحقهاوالا لعادالکلام‌فيتسلسل وماسوی‌العقل ليس کذلك لأن‌النفس بما هی نفس حکمها حکم‌الطبيعة فی تجددها فيکون مقوّم کل طبيعة جوهراً مفارقاً نسبته الی‌جميع‌افرادالنوع من‌الطبيعةومراتبها و حدودها نسبة واحدة فهوالمقوّم لوجود تلك‌الأفراد والمحصّل لنوعها والمتمّم للمادة باشتراك الطبيعة والمکمّل لجنسهانوعاً طبيعياً فيکون صورتها المفارقة .

وايضاً لا بُدّ فی‌الحرکة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصيات الحرکة و وحدةالهيولی جنسية والطبيعة کما مرّ متجدّدة فلا بدّ من واحد ثابت ينحفظ به اصل‌الطبيعة و سنخها مع‌تبدل خصوصياتها.

فالطّبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت‌عقلانیّ و جوهر متجدّد هيولانیّ فلا محالة يکون‌الطبيعة متحدةالوجود بذلك‌الجوهر اتحاداً معنويّاً يکون ذاتها ذاته ، و فعلها فعله ، مع کونه عقليّاً و کونها حسيّةً .

الطريقة الثانية : من جهةالإدراك و هی: ان‌للطبايع النوعيّة انحاءً من‌الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها عقلية ولا شكّ ان‌فی‌الوجود شيئاً محسوساً کالإنسان

١ــ و هو کونه متحرکا . دـظ

مع مادّته و عوارضه المحسوسة من الکمّ والکیف والوضع وغیرها وهذا هوالانسان الطّبیعی و انّ هیهنا شیئاً، هو کالانسان منظوراً الی ماهیته من حیث هی غیرمأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والکثرة وغیرهما من الأعراض وهذا هو المعروف عندالقوم بالکلیّ الطبیعی و قد علمت انه غیر موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان هیهنا شیئاً معقولاً هو کالانسان الکلی یشترك فیه الکثیرون و یحمل علی الأعداد بهوهو ولا محالة یکون مجرّداً عن الخصوصیات المادیـة لکونه متساوی النسبة الی الجمیـع مع اختلاف مقادیرها و اوضاعها و اشکالها مع کونه متشخّـصاً . بتشخص عقلی فان ـ التشخص العقلی یجوزان[1] یجامع التشخصات الحسیّة فذلك الوجود المفارقی للانسان اما ان یکون فی النفس او فی الخارج فان کان فی النفس یلـزم کون العرض جوهراً سیّماً ما هو اصل حقیقته الثابتة المستمرّة فانّها اولی[1] بالجـوهریّة من المادّیات ـ الحسّیات[2] .

واماالمذکور فی کتب القوم کالشفاء و غیره فی کون کلیات الجواهر جواهر من: انّ معناه انّها اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع . وقولهـم : بانّه لا منافاة بین ان یکون صورة الجوهر فی الذهن مفتقرة الی[3] موضوع، وبین کونها فی الخارج لا فی موضوع فقد مرّ بطلانه ، و ظهر ان ما فی النفس من کـل شیء لیس الا کیفیّة نفسانیّة تعدّ النفس لمشاهدة عقلیّة و هی حکایة عن حقیقته الکلیّة .

الطریقة الثالثة : من جهة آثارها فی الاجسام و ذلك ، ان للطبایع الجسمانیة من ـ العناصر والمعادن والنباتات والحیوانات آثاراً مختصّة فی اجسامها و موادّها ولیست هی مستقلّة فی ایجاد تلك الآثار ، لأنّها حیث یکون وجـودها مادیّة یکون فعلها

١ـ فی نسخة د،ط و ل،ن : یجامع التشخصات . من دون لفظ یجوزان ...

٢ـ فان کان فی النفس یلزم کون الجوهر عرضا ....خ ـ د،ط ـ آ،ق و فی نسخة : ل،م: من المادیات الحسیة

٣ـ فی النسخ المخطوطة: صورة الجوهر فی موضوع الذهن ....

بمشاركةالمادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها فى موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لأن فاعلية الشئ يتقوم بوجوده فاذااستغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال سايرالصور الطبيعية فى فاعليتها فجميع تلك الآثارالظاهرة عن هذه الأجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية فى موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى العناصر و صفات الجواهرالمعدنية كاللون والصفاء والطعوم والروايح وغيرها ، وافاعيل النبات من الجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هى من فاعل مقوم الصورة الطبيعية فى وجودها كما فى فاعليتها[1]. ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذ لابد فى حصول كل فعل عن فاعل عقلى فى قابل جسمانى من مخصص لتساوى نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .

الاشراق الرابع

فى دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

تنبيه

لما حملنا كلام الأوايل على ان لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً

١ـ و اعلم ان الشيخ المتأله حيث ذهب الى نفى المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها يشكل الامر عليه فى اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه فى نفى المصورة المحقق الطوسى ولكن المحقق فى هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثانى والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محبى طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آمق

فى عالمالابداع و انه هوالاصل والمبدء لسايرالافراد للنوع و هى فروعه و معاليله و آثاره وذلكالفرد لتمامه وكماله لايفتقر الى محل بخلاف هذهالشخصيات فانها لضعفها فىالوجود و نقصها فىالتجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنىً و فقراً . فليس لاحد ان يقول :

انّ الحقيقة الواحدة كيف يقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغيره[1] ولو اقتضىالحقيقة القيام بالذات لكانالجميع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضىالحلول فى محلٍ فاستحال قيام بعضهابذاته لماعلمت منوهن هذهالقاعدة فىالوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عنالمحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعضالوجودات عنالمحلّ انما هو بكماله و كماله بجوهريّته و قوّته و غاية نقصه بعرضيّته و ضعفه و كذا اضافته الى جسم بالنفسيّة ضربٌ منالقصور والحاجة، فلا يلزم من حلول شىء فى محلٍ ذاتاً او فعلاً حلولمايشاركه فىالنوعيّة بعدالتفاوت بينهما فىالشدّة والضّعف .

تحصيلٌ عرشىّ لحكمةٍ مشرقيّة[2]

لما دريت من علومناالمشرقيّة : ان حقيقة كل نوع طبيعى انما هى مبدء فصل الاخير وانّما شأنالمادة القوة والاستعداد وانما شأنساير الصوروالقوى والكيفيات ومبادىالفصول البعيدة والاجناس، الاعداد والتهيئة و هى[3] فىالمركب بمنزلة ـ

١ـ كما اورد هذاالاشكال الشيخالرئيس علىالقائلين بمثلالنورية وللشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل الهيات الشفاء طبع ط ١٣٠٦ هـ ق ص ٥٦٠ الى ٥٦٣وهما راجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز ـ التشكيك فى حقيقة واحدة والمصنف ذكر اشكالاتهتفصيلا فىالاسفار ، المجلدالاول ص ١٨٥ وارجعها الى اشكالين: نقاوة حجتهالثانية و نقاوة حجته الاولى .

٢ـ : بحكمة مشرقية ... د،ط ـ آ،ق ٣ـ : فهىالمركب ، د،ط ـ آ،ق

الشروط والمُعِدّات باعتبار و هى الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما انّ الهيولى الأولى باستعدادها سبب قابلى لوجود الصّورة الجسميّة والصورة من حيث نوعيّتها سبب، موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علّة قابلية لوجود صورة كمالية و هى مستلزمة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لأنّها كالمبدء الفيّاض لفروعها و لوازمها .

فكما انّ الصورة الطبيعية اصل قواها و موادّها و هى بما فيه كالصّنم لها فكذلك صاحب النّوع اصل لطبايع اشخاصه و هى بجملتها كالصّنم له و كذلك تلك الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لأنواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذاالنوع و لها اشخاص هى اصنام لأصحاب انواعها نسبتها اليها نسبة الفروع الى الأصول و كذاالهيآت والنّسب والأشكال التى لها هى بمنزلة اظلال لهيئآت عقليّة و نسب معنوية فى اربابها النوريّة .

ونسبة صاحب النوع الأنسانى المُسمّى بروح القدس وهو عقله الفيّاض عليه الى اصحاب ساير الأنواع الحيوانية والنباتية كنسبة الأصنام الى الأصنام حتى ان هذه الارض الحسيّة صَنَمٌ لأرض عقليّة يكون انزل رتبةً من جميع الصور العقليّة، منزلتها منزلة قبول الآثار العقليّة والاضواء المعنويّة عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصّور العقليّة سماوات و ارضين عقليّة و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيّرة فى جمال بارئها و ثوابت من اثنى عشر برجاً و سبعة و عشرين منزلا وثلاثمائة و ستّين درجة كلها عقليّة نوريّة بصفاتها وهيئآتها على وجه اشرف و اعلى مما يكون منها فى عالم الطبيعة .

تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق المثل على الصور المجردة ان غرضهم ان اصحاب

الأنواع انما وجدت من الحق الأول لتكون مثلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لان ما يتخذ له المثال يجب ان يكون اشرف واعلى لأنه الغاية .

ولا يصح للعقول هذاالقول منهم [١] فانّهم اشدّ مبالغةً من اتباع المشائين فى انّ العالى لايكون لأجل السافل بل عندهم ان هذه الحسيات اصنام و "اظلال" لتلك الصور ولا نسبة بينهما فى الشرف والكمال .

ثمّ كيف يحتاج البارى فى ايجاد شى الى مثال ليكون "دستوراً لصنعه وشأنه الأبداع والتأييس المطلق ولو احتاج، لاحتاج فى ايجاد المثل ايضاً الى مُثُل "اخرى الى غير النهاية .

بحثٌ و تحصيلٌ [٢]

ثمّ لقائل ان يقول: ان الحيوان اذا كان فى العالم الأعلى يكون حسّاساً لأنّ الحساس فصله والحسّ ليس الا انفعالاً من صورة طبيعيّة جسمانيّة فكيف يمكن ان يكون فى الجواهر الكريمة العاليه حسّ و هو موجود فى الجوهر الأدنى .

فالجواب عنه : ان نسبة هذاالحسّ الى الحسّ العقلى كنسبة هذاالحيوان اللحمى الى الحيوان العقلى فالحسّ الذى فى عالم الأدنى [٣] لا يشبه الحسّ الذى فى العالم الأعلى فان الحس هناك على منهج المحسوسات التى هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلقاً ببصر الحيوان الأعلى و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة .

وكان رسول الله صلى الله عليه و آله بهذه الحواس الباطنة" يُدرِك الأمور الغاية

١ـ فى بعض النسخ : ولايصح للعقول هذا فانهم اشد

٢ـ فى نسخة د،ط و آ،ق : بحث و تحقيق ٣ـ : فيهذاالعالم الأدنى ... د،ط

حيث قال فی‌الذوق : «ابيت عند ربی يطعمنی ويسقينی» وفی‌الشم «انی لاجد نفس‌الرحمان [من جانب‌اليمن]» و فی‌البصر : «زويت لی‌الارض فاريت مشارقها و مغاربها» و فی‌اللمس : «وضع‌الله بكتفی يده فاحس الجلد بردها بين ثديی» و فی‌السمع : «اطت السماء [وحق لها ان تأطت ، ما فيها موضع قدم الا و فيها ملك ساجد او راكع]» .

وقال ايضاً : «ان هذه‌النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت» اشارة الی ان هذه‌النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية ؛ فكما ان‌الانسان العقلی يفيض بنوره علی هذاالانسان السفلی بوسايط مترتبة فی‌العوالم العقلية والمثالية كلها اناس متفاوتی‌المراتب والنشآت كذلك‌بين‌النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة .

والاغتسال بالماء اشارة الی تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية و لضعف تأثيرها و تنقص جوهرها و انكسار كيفيتها علی حسب كل نزول [١]

قال‌الفيلسوف[٢] الاعظم : «ان فی الانسان الجسمانی الانسان النفسانی والانسان‌العقلی ولست اعنی[٣] هوهما لكنی اعنی به انه يتصل بهما لانه صنم لهما و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان‌العقلی وبعض افاعيل الانسان النفسی[٤] و ذلك لان فی‌الانسان الحسی [الجسمانی كلمات‌الانسان النفسانی و كلمات‌الانسان العقلی فقد جمع الانسان الجسمانی كلتاالكلمتين] الا انهافيه قليلة ضعيفة نزرة

١ــ فی بعض‌النسخ : و لضعف تأثيرها ...

٢ــ كتاب‌الاثولوجيا المطبوعة فی آخر حواشی‌القبسات ط ح ١٣١٤ ه ق باب‌النوادر الميمرالعاشر ، فی‌الانسان‌العقلی والنفسانی والجسمانی ص ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧ .

٣ــ فی نسخة اثولوجيا : ولست اعنی انه هو هما...

٤ــ : بعض افاعيل‌الانسان النفسانی (اثولوجيا)

لأنّه صَنَمُ الصَّنم[١].

فقد بان انّ الانسان الاوّل حسّاس الّا انّه بنوع اعلی و افضل من الحسّ الکائن فی الانسان السّفلی و انّه انما ینال الحس من الانسان الکاین فی العالم الاعلی العقلی کما بیّناه.

وقال ایضاً: «ان هذه الحسایس عقول ضعیفة و تلک العقول حسایس قویّة[٢]».

الاشراق الخامس

فیمااحتجّ به الشیخ الالهی فی هذاالمطلب ومایَرِدُ علیه

و هو وجوه:

الاوّل: ما ذکره فی المطارحات و هو: انّ القوی النّباتیّة من الغاذیة والنامیّة والمُولّدة اعراض اما علی رأی الاوایل فلحلولها فی محلّ کیف کان و اما علی رأی المتأخّرین فلحلولها فی محلّ مستغن عنها لأنّ صورالعناصر کافیة فی تقویم وجود الهیولی والّا لما صحّ وجودالعناصر والممتزجات.

واذا کانت هذه القوی اعراضاً فالحامل لها کالارواح والاعضاء دایم السیلان والتّبدّل لاستیلاء الحرارة العزیزیّة و غیرها علیه، فاذا بَطَلَ المحل او جزئه بطل

١ـ فی بعض النسخ من جملتها نسخة «ط» و «آق»: «ان فی الانسان الحسی کلمات الانسان النفسانی و کلمات الانسان العقلی فقد جمع الانسان الحسی کلتی الکلمتین الا انهما فیه قلیلة ضعیفة ... الخ».

٢ـ یظهر من کلمات الشیخ الیونانی انه کان ذوقدم راسخ فی الالهیات و لعله کان افضل الحکماء فی المعارف الحقة قوله: ان هذه الحسایس .... ینادی باعلی صوت انه کان قائلا بالتشکیک الخاصی و یجوز التشکیک فی افراد حقیقة واحدة کما ذهب الیه الشیخ المقتول و هو (افلوطین) یری ان الوجود حقیقة واحدة والفرق بین افراد بالتشکیک الواقع فی حاق الحقایق لا التشکیک العامی الذی یجتمع مع تباین الحقایق و یری ان الفرق بین المجرد والمادی لیس فی اصل حقیقتهما بل التشکیک یرجع الی اصل واحد ووجود فارد له ظهور و بطون ظاهره مادی وباطنه مجرد.

مافيه من‌القوّة و يتبدّل الباقی بورود الوارد من‌الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقی له زماناً يمتنع ان يكون هوالقوّة والأجزاءالباطلة لامتناع تأثيرالمعدوم ولاالتی سيحدث بعد ذلك و لأنّ وجودها بسبب المزاج فهی فرع عليه والفرع لا يحفظالأصل .

ولأنّ هذه‌الأفاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوّة لا شعور لها ولا ثبات فی‌الحيوان والنّبات .

وما ظنّ ان فی‌النبات نفساً مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ والاّ لكانت ضايعةً معطّلة عن‌الكمال و ذلك محال .

ثمّ المسمّی عندهم بالمصوّرة قوّة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصويرالأعضاء مع المنافع الكثيرة فی حفظ‌الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمّل ذلك علم ان هذه‌الأفاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرّف لها ولا ادراك ، بل لا بدّ وان يكون صادرةً عن قوّة مجرّدة عن‌المادّة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهی من‌العقول التی فی‌الطبقة النازلة العرضيّة وهی ارباب‌الأصنام والطلسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع‌الأنظار مالا يخفی لمن نظر فی‌الأصول الماضية مع قلّة جدواه كما مرت الأشارةاليه .[1]

الوجه‌الثانی : انّك اذا تأمّلت‌الأنواع الواقعة فی هذاالعالم وجدتها غيرواقعة بمجرد الاتفاق والاّ لما كانت الأنواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من-

---

١- اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه‌الافاعيل‌عن‌المجردالذی يقول به‌المشائون ولا يثبت بهذا فرداً عقلانياً للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن‌المجرد المحض بدون توسيط صورةمقومة للمادة اعنی‌الصورة النوعية والتفصيل يطلب من‌حواشينا علی هذاالموضوع .

الإنسان غيرالإنسان و من‌الفَرَس غيرالفرَس و من‌البُرّ غيرالبُرّ وليس كذلك فالأمورالثّابتة علیٰ نهج واحد ، لا يبتنی‌علی‌الاتفاقات .

ثمّ الألوان الكثيرة العجيبة فی رياش الطّواويس ليس سببها امزجَة تلك الرّيشة .

فالحق: انّ كلّ نوع حسّیّ له جوهر مجرد نوری قائم بنفسه مدبّر للنّوع حافظ له مُعتنَن به [1] و هو كلی ذلك النوع بمعنی تساوی نسبته الیٰ جميع اشخاص النوع فی دوام فيضه عليها و اعتنائه بها فكانه هوالحقيقة للكل والأصل و هی الفُروع . انتهیٰ [2].

وهذا ايضاً اقناعیّ ولا يثبت به الا علوم‌المبادی بهذه‌الأنواع و آثارها بوجه من‌الوجوه اذ يكفی لما ذكره تصوُّرات الأفلاك و نفوسُها [3].

الوجه‌الثّالث استدلاله بقاعدةالإمكان الأشرف و هو : انّ‌الممكن الأخسّ اذا وجد فيجب ان يكون‌الممكن‌الأشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثة من‌المعلّم الأول حيث قال: «يجب ان‌يعتقد فی‌العوالی ماهو اكرم و اعلیٰ» و برهانه مذكور فی كتب هذاالشيخ الاشراقی .

فلما كان عجايب‌الترتيبات واقعة فی‌العالَم‌الجسمانی من‌النّظم‌البديع والترتيب المحكم و كذلك فی عالم‌النفوس من‌العجايب‌الرُّوحانيّة ولا شكّ انّها فی‌العالَم العقلی النوری اشرف و َابدع مما فی هذين العالَمين فيجب نظيرها فی ذلك‌العالم .

هذا اقرب‌الوجوه الثلاثة ، الاّ انّ‌الشيخ َاجراها فی‌نسب‌الترتيب لا فی‌الذوات

۱- : ای ذو عناية به .

۲- و هو بالحقيقة الكل والاصل وهی‌الفروع . آ،ق-د،ط والمراد من‌الكلی هوالكلی السعی الاحاطی . قوله: فالحق ان كل نوع حسی . فی‌النسخ‌المعتبرة : نوع جسمی ....

۳- هذه‌المناقشة لا يرد علی الشيخ‌المقتول و قد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فی رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسّر له الأمثلة فى النسب و حسن الترتيب لا فى الصّوَر والحقايق.

ولهذا قال : و اذا سمعت انباذ قلس وآغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الأنواع فافهم غـَرَضهُم.

ولا تظُنَّن انهم يقولون : صاحب النوع جسم اوجسمانى او لهرأس و رِجلان واذا وجدت هرمس يقول : «ان ذاتا روحانيّةً القت الىّ المعارف فقلت له : من انت؟ فقال : انا طِباعكَالتام» فلا تحمله على انه مثلنا.

وقال فى موضع آخر : «ثم القائلون بالمـُثُل لا يقولون : للحيوانيّة مثـالٌ و لـكون الشىء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخـر و كذا لا يقولون لرائحة المِسك مثالٌ و للمِسك مثالٌ آخر بل يقولون : ان كل مايستقل من الأنواع الجسمانيّة له امرٌ يناسبه فى عالم القدس حتى يكـون كل نور مجرد من ارباب الأصنام له هيئآت نورانيّة ، روحانية فى عالم النور المـحض من الأشعّة العقليّة و هيئآت المحبّة و اللذة والعزّ والذل والقهر وغير ذلك من المعانى فاذا وقـع ظلّه فى هذاالعالم يكون صَنَمه المسك مع ريحه الطيّبة اوالسُكّر مع الطعم الحلو اوالصورة الأنسانيّة اوالفَرَسيّة او غيـرهما على اختلاف اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها على التناسب الموجود فى الأنوار المجردة»

وهذه اغراض هذاالشيخ المتألّه و مقاصده فى هذاالباب.

وفيها مع ما سبق ان الرّجلين والجناحين و غيرذلك من الأعضاء اذا كانت من اجزاء هويّةالحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثالاً لها سواء اخذت وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الأمرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم ان يقع الجوهرى من كل منهما بازاء الجوهرى من الآخر والعَرَضى بازاءالعرضى وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هى صورته فقط [1].

۱ــ واعلم ان الشيخ «قده» ذكر هذه المسالة فى الحكمة الاشراق و شرح مرامه العلامة الشيرازى و مصنف

وايضاً ان تلك الأرباب عنده من حقيقةالنور و ماهيته و هذهالأصنام عنده اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة واى مناسبة بين ماهيّةالنور وبين جواهرالأجسام وهيئاتها الظلمانيّة فانّه غير قائل بالصور النوعيّة ولا بحقيقةالوجود المنبث علىٰ جميع ـ الماهيات علىٰ اختلافها كمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف الأشياء ماهيةً منشاؤها اختلاف الوجود شدّة و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً وارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة والتمثيل فاين المماثلة النوعيّة.

وهذا هوالذى قد رامه الأقدمون فيما بين اشخاص الأنواع و اربابها ، مع ـ التفاوت بينهما فى الكمال والنقص و مما دلّت عليه تسمية حكماء الفُرس ربّ كل نوع باسمه حتى ان نبتة المسمّاة بهوم التى كانت تدخل فى اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايزد» و كذالجميع الأنواع فانهم كانوا يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» وما للأشجار «مرداد» وما للنار سمّوه «اردیبهشت»

الاشراق السادس

في ذكر ما قاله الفيلسوف الأكرم فى

باب الصُّور المفارقة تأييداً وتحقيقاً

المشهور عندالجمهور ان رأى الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطن و سقراط و آغاثاذيمون و غيرهم فى اثبات المثل العقليّة حتى انه لما اراد الشيخ ابونصر الفارابى ان يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة، اوّل المُثُل الىٰ ما فى علم الله من الصور ـ القائمة بذاته و كاته و غيره كالشيخ الرئيس و من وافقهما لم يقدروا علىٰ تصحيح ـ القول بها بالبرهان اوالكشف ولم ينظروا ايضاً الىٰ كتاب اثولوجيا للمعلم الاول حتى

←
هذاالكتاب «قده» قد احكم بنيان كلامه و قرر هذهالمسالة بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والاشكالات التى اوردها اتباع المشائية (شرح حكمةالاشراق ط ح١٣١٥ ه‍ ق ص ٣٢٨ الىٰ ٣٥٠).

علّموا بكيفيةالاتفاق بينه و بين معلميه ، والاّ فكلماته ناصّة على وجودالصور المجردة القائمة بذواتها لافى محل *

واماالرّد الذى يوجد فى كلامه على الاوايل فهو على مظاهر مذهبهم بناءً على عادتهم فى الرّموز والتجوّزات سيّماً فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال فى الميمر الرابع [1] منه : «ان من وراء هذاالعالم سماء و ارض و بحر و حيوان و نبات و ناس سماويّون و كلّ من فى هذاالعالم سماوى و ليس هناك شىء ارضى البتة» .

وقال فيه [2] ايضا «ان الانسان الحسى انّما هو صنم للانسان العقلى والانسان العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانيّة ليس موضع العين غيرموضع اليد ولامواضع الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلها فى موضع واحد .

وقال فى الميمر الثامن : «انّ الشىء [3] الذى يفعل الناريّة انّما هى حيوة «ما» ناريّة ، و هى النارالحقة [4] فالنار اذن التى فوق هذه النار فى العالم الاعلى هى احرى بان يكون ناراً ، فان كانت ناراً حقّاً فلا محالة انها حيّة [5] و حيوتها ارفع و اشرف من حيوة هذه النار لأن هذه النار صنم لتلك النار. فقد بان وصح ان النار التى فى العالم الاعلى هى حيّة وان تلك الحيوة هى القيّمة بالحيوة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء والهواء فانّهما هناك حيّان كلاهما فى هذاالعالم الا انّهما فى ذلك العالم اكثر حياة لأنّ تلك هى التى تفيض على هذين الحيوة» .

---

* ـ فى نسخة: «ط و آ،ق بعد قوله: «علموا بكيفيةالاتفاق بينه وبين معلميه»: واماالرد الذى يوجد فى كلامه..... سيما فيما صعب فهمه .....ودق مسلكه.....

١ـ كتاب اثولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القبسات للسيد الداماد ١٣١٤ هـ ق ط ص٢١٤ و اول كلامه : «ونقول ان من وراء هذاالعالم سماء وارض و بحر ... الخ

٢ـ الميمرالخامس كتاب اثولوجيا المطبوعه فى حاشيةالقبسات ص ٢١٩ .

٣ـ اثولوجيا الميمرالثامن ص ٢٤٥ من القبسات . ٤ـ فى اثولوجيا : وهى النارالخفيفة .

٥ـ فى نسخة اثولوجيا فلا محالة انها حيواة

وقال فيه ايضاً «ان هذاالعالم الحسی كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم فان كان هذاالعالم حيّاً فبالحری ان يكون ذلك العالم اتمّ تماماً واكمل كمالاً لأنه هو المفيض علی هذاالعالم الحيواة والقوة والكمال والدوام فان كان هذاالعالم تاماً فی غاية التمام فلا محالة ان هناك الأشياء كلها التی هيهنا الاّ انّها فيه بنوع اعلی و اشرف كما قلنا مراراً.

فثمّ سماء ذات حيوة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب التی فی هذه السماء غير انّها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما تری هيهنا و ذلك انّها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنّها كلها [1] عامرة و فيها الحيوانات كلّها الطبيعيّة الأرضيّة التی هيهنا و فيها نبات مغروس فی الحيوة وفيها بحار وانّها جارية [2] جرياناً حيوانياً و فيها الحيوانات المائيّة كلها و هناك هواء وفيه حيوانات هوائيّة حيّة شبيهة بذلك الهواء والأشياء التی هناك كلها حيّة وكيف لايكون حيّة وهی فی عالم الحيوة المحض لايشوبها الموت البتّة وطبايع الحيوان التی هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلی و اشرف من هذه الطّبيعة لأنّها عقليّة ليست حيوانية.

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فی العالم الأعلی حيوان وسماء وساير الأشياء التی ذكرناها قلنا : ان العالم الأعلی هو الحیّ التام الذی فيه جميع الأشياء، لأنّه أبدع من المبدع الأول التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لأن الاشياء التی هناك كلّها مملوّة غنیً و حيوةً كأنّها حيوة تغلی و تفور و جری حيواة تلك الأشياء انما تنبع من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفيّة واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كلّ طعم و نقول :

١- فی اثولوجيا : لكنها حية عامرة .

٢- فی اثولوجيا : وانها جارية وما يجری جريا حيوانيا... الخ . اثولوجيا المطبوع فی حواشی القبسات ص ٢٤٧

انك تجد فى تلك‌الكيفيّة الواحدة طعم الحلاوة‌والشراب وساير الأشياءذوات‌الطعوم وقواها وساير الأشياء الطيّبة الروايح و جميع‌الروايح وجميع‌الألوان الواقعة تحت البصر وجميع‌الأشياء الواقعة[۱] تحت‌اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت‌السمع اى ـ اللحون كلها و اصناف‌الايقاع و جميع‌الأشياءالواقعة تحت‌الحس .

وهذه كلّها موجودة فى كيفية واحدة" مبسوطــة على ما وصفناه لأنّ تلك ـ الكيفيّة حيوانية عقليّة تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها[۲] ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم عليحدة» .

وقال فى‌الميمر[۳] العاشر : «ان لكل صورة طبيعيّة فى هذاالعالم فهى ذلك‌العالم الاّ انّها هناك بنوع افضل و اعلى وذلك انّها ههنا متعلقة بالهيــولى و هى هناك بلا هيولى و كلّ صورة طبيعيّة ههنا فهى صنم" للصــورة التى هناك‌الشبيهة بها ، فهناك سماء" و ارض" و حيوان و هواء" وماء" و نار" فان كان هناك هذه‌الصــور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً» الى غيرذلك من كلماتــه و بياناته و نصوصه و اشاراته فى اثبات‌الصّور فانها كثيرة" يؤدّى ذكرها الى‌التطويل ، ولولا مخافة‌الأدب لبعد منهجها عما الّفه اذواق‌الطّلاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب‌الاستبصار ولا ينفع لغيره‌التّكرار[٤].

۱ـ وجميع‌الاكوان الواقعة تحت‌اللمس .

۲ـ اثولوجيا «معرفةالربوبية» الطبعةالحجرية فى حواشى‌القبسات ط ع ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳ .

۳ـ فى بعض‌النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض‌وينفــذ بعضها ...... الخ

٤ـ وقد نقلنا كلمات هذاالفيلسوف فى رسالة الفناها فى‌المثل‌النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لامزيد عليه .

الاشراق السابع

فی تتمةالشکوك فی اثبات الصور والتفصّی عنها حسبما وجدناها فی مواضع متفرّقة من ٱثو لوجیا والتقطنا منه فلنذکرها منتظمة متلخّصة

الأول: «انّه ان کان فی العالَم الاعلی[1] نبات" فکیف هو هناك و ان کان ثمّة نار" و ارض" فکیف هما هناك فانه لایخلوا من ان یکونا هناك اما حیّین و اما میّتین فان کانا میّتین مثل ما هیهنا فما الحاجة الیهما هناك وان کانا حیّین فکیف یحییان هناك ».

فاجاب بقوله: «قلنا: اما النبات فنقدر ان نقول: انه هناك حیٌّ و ذلك ان في النبات کلمة" فاعلة محمولة علی حیوة فهی اذن لا محالة نفس «ما» واحری[1] ان یکون هذه الکلمة فی النبات الذی فی العالم الأعلی[1] و هو النبات الأول الأ ان تلك الکلمة واحدة" کلیّة و هذه کثیرة متعلقات" جزئیّة فهو النبات الأول الحق والذی دونه نبات" ثانی و ثالث" لأنّه صنم" لذلك النبات وانما یحیی هذا بما یفیض علیه ذلك من حیوته.

فامّا هذه الأرض فلها ایضاً حیوة" «ما» وکلمة فعالة کما وقعت الأشارة الیه، فان کانت هذه الأرض الحسیّة التی هی صَنَم" حیة فبالحری ان یکون تلك الأرض العقلیّة حیة ایضاً وهی الأرض الأولی[1] و ان یکون هذه ارضاً ثانیة لها شبیهة بها [1].

الثانی: لِمَ کانت هذه الحیوانات الغیر الناطقة هناك فان کانت لأنها کریمة فما هناك اکرم جوهراً و اشرف.

١ـ اولوجیا المطبوع فی آخر القبسات ١٣١٢ هـ ق باب النوادر من المیمر العاشر فی تمامیة کل ما فی عالم العقول ص ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤.

فاجاب : بان العلة فى ذلك "ان الباری الاول واحد" فقط من جميع الجهات و "ابدع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانيةالمبدع كواحدانية المبدَع والا لكانا شيئاً واحداً و هو محال فلا بد من ان يكون فى وحدانيةالمبتدع كثرة لانه بعد الواحدالحق مطلقا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو التام والكثير هوالناقص و ان كان المفضول عليه فى حيزالكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكثر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد للاثنين الاولين حركة" و سكون و فيهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرةالعقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى' ذا صور كثيرة وان كانت صورالحيوان كلهافيه.

الثالث: قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة فى العالم الكريم فاما الحيوانات الدنية فلن يجوز ان نقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : «ان الانسان الذى فى العالم الاسفل ليس كالانسان الذى فى العالم الاعلى' فان كان هذاالانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم يكن سايرالحيوانات التى هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بال الناطق العالى اذا صار هيهنا روى و فكر و سايرالحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار هيهنا و هى كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذى فى الانسان غيرالعقل الذى فى ساير الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد تجد فى سايرالحيوانات اعمالاً ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن اعمالها كلها بالسواء

وان کان‌النطق علة للروية هیهنا ، فلِـمَ لم‌یکن‌الناس کلهم سواء" بالرويّة لكن‌روية کل واحد منهم غیر روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيواة والعقول انّماهی لاختلاف حرکات‌الحيوة والعقل فلذلك کانت حیوانات مختلفة و عقول مختلفة الا انّ بعضها انوَر و اظهَر و اشرف من بعض و ذلك ان من‌العقول ما هو قريب من‌العقول الاُولیٰ فلذلك صار اشدّ نوراً من بعض و منها ماهو ثان و ثالث فلذلك صار بعض‌العقول الّتی هیهنا الهيّة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك‌العقول الشريفة .

واما هناك فکلها ذوعقل فلذلك صارالفَـرَسُ عقلاً و عقل‌الفــرس فرس" ولا يمكن ان يكون‌الذی يعقل‌الفرس انما هو عاقل‌الاُنسان فان ذلك محال فی‌العقول ـ الاُولیٰ .

فالعقل الاُوّل اذا عقل شيئاً «ما» کان هو وما عقَلَه شيئاً واحداً فالعقل‌الاُول لايعقل شیئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعيّة وکانت‌الحيواة الشخصيّـة ليست بعادمة للحيواةالمرسلة فکذاالعقل‌الشخصی ليس بعادم للعقل‌المُرسل .

فاذا کان هذا هکذا فالعقل‌الكائن فی بعض‌الحيوان ليس هو بعادم للعقل‌الاول وکلّ جزء من اجزاء العقل هو کل يتجزی بـه عقل فالعقل للشیٔ الذی هو عَقَله له هوالاُشياء كلها بالقوّة[۱] .

فاذا صار بالفعل صار خاصّاً و اخيراً بالفعل و اذا کان اخيراً بالفعل صار فرَساً او شيئاً آخر من‌الحيوان و کلّما سلکت الحيواة الیٰ اسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً ، و ذلك انّ‌القوی الحيوانيّة كلما سلکت الیٰ اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنیٰ ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الکاین

۱ـ فی نسخة: «ط و : آ،ق : فالعقل الذی هو عقل له هوالاشياء كلها بالقوة .

فيحدثالأعضاء القويّة بدلاً عنقوّته كما لبعض الحيوان اظفار" ولبعضه مخاليب" و لبعضه قرون و لبعضه انياب" على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه .

السادس : ان كانت قوّةالنفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فأين يذهب تلك القوّة او تلكالنفس؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى المكانالذى لم يفارقه، و هوالعالمالعقلى و كذلك اذا فسدالجزءالنفس البهيمى ، تسلكالنفسالّتى كان فيها الى انتأتى العالمالعقلى وانّما تأتى ذلكالعالم لان ذلكالعالم مكانالنفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذاً ليست فى مكانولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذاالفيلسوف الأعظم والحمد لواهب العقل والحيوة .



المشهد الثالث

فى النظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

الشاهد الاول:

فى احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وفيه اشراقات

الاول : فى قوابل التكوين قد علمت ان وجود الاشياء و صدورها عن التدبير الاول على ضربين الابداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل، ولابد فى العناية من وجودهما جميعاً كما اقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يتصح و يتخصص حدوث بعد حدوث ، وهما المادة بامكانها واستعدادها والحركة بتجددها و اعدادها .

على ان الحكماء كلهم مجمعون على ان موجد المحدثات كلها هو البارى و كل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل فى جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره .

فهوالفاعل الحقيقى فى انشاء هذهالنّشأة الا انّه شرع فى انشائها و ما بعدها بعد استيفاء مراتبالموجودات فابدع منه اولاً مباديها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت النهاية علىٰ عكسالبداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً كأنّها تدور علىٰ نفسها جسماً مصوّراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذانفس ثم انساناً ذاعقل؛ فابتدءالوجود من العقل وانتهى الى العاقل وفيما بينهما مَراتب و منازل.

وعلّةالشرف والكمال هى الدّنوّ من الحقّ المتعال ففى الابتداء كل ما تقدم كان اوفَرَ اختصاصاً وفى الانتهاءكل ماتأخرعن الهيولىٰ فهو اقرب الىٰ ان يَجِدَ من الشرور خلاصاً.

الاشراق الثانى

فى الدّلالة على الأجسام الاستقسيّة و قبولهاالتّركيب

لما كانت عنايةالله غير واقعة الىٰ حدٍّ[1] وكانت سلسلةالبسايط منتهيةً فى النزول الىٰ اقصيها وهى المادّة الاولىٰ فاقتضت انشاء المركّبات الجزئيّة القابلة للديمومية النوعيّة وابدعت منها نفوساً قابلةً للديموميّةالشخصيه فى النشأةالثانية[2]

ثم ان وجودالعناصر تحتالفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

١ـ فى بعض النسخ: غير واقفة الى حد. فى بعض النسخ: الاجسام الاسطقسية ....

٢ـ يريد اثبات النفس بالمقدمتين احديهما انالبسائط منتهية الى البسايط والثانى عدم وقوف الفيض وعدم تناهيها بدواً و ختماً و فى الاسفار «مبحث النفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٢٤١» اعلم ان عنايةالبارى جل اسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس علىٰ ترتيب الاشرف فالاشرف حتى بلغ الىٰ ادنى البسائط و اخسها منزلة و لم يجز فى عنايته وقوف الافادة الىٰ حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور غير متناهية فى حدالقوة ....الخ وفى الاسفار حذف جواب لما اما من الناسخ اوالمصنف و يدل عليه عبارة هذاالكتاب ولا يحتاج الىٰ توجيهات طويلة ارتكبها المحقق السبزوارى «قده»

ركبّنا الماء بالتراب و حصل منهما الطّين .

واما المركّبات التامة الطبيعية التى لايتأتى الاّ بقدرة الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعليّة او انفعالية لا بُدّ لها من حرارة محلّلة مبدّدة و برودة جمّاعة ممسكّة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل ويبوسة حافظة لما افيد عليها من التقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادّة الأوصاف والكيفيات ساكنة الطبيعة فى اماكن متخالفة بعضُها فوق بعض بحسب ما يَليق بها مرتبّة ترتيباً بديعاً منضّدة نضداً عجيباً حيث جعل كل متشاركين فى كيفيّة واحدة فعليّة او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السّماء المقتضية لوجود الحُدود والأطراف والجهات المصحّحة لوجود المستقيمات من الحركة .

فالعناصر ممكنة الانقلاب والاستحالة فى صُورها و كيفياتها لامتناع القول بالكمون والمحبّة والغلبة .

الاشراق الثالث

فى لميّة قبول العناصر للتكوين

و كيفيّة هذه الأجسام لقصور جواهرها وخسّة صورها ممايتأتى منها التركيب و قبول الكَون بعد الكون و هذا بخلاف اجرام العالية الأوليّة فانها غير متأتية للكون الثانى لما لها من صورة كماليّة يمكنها بحسب فطرتها الأولى عبادة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى و فطرة ثانية اذ الممكن لم يخلق هباءً وعبثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيّته .

فالعناصر انما خلقت لقبول الحيوة لكنّها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضادّ صورها فی اوایل الکیفیات و الاّ فالجسم بجسمیّته قابل للحیوة غیر متعصّیة عنها فلا بدّ لقبولها الحیوة من الامتزاج الموجب لحصول کیفیة المزاج المتوسطة بین التّضاد البعیدة عن الاطراف الموجبة للموت والفساد فیستفید المرکّب حیوةً «ما» علی[۱] قدر توسّطه و بُعده عن الاطراف و قربه من الاجرام العالیة الحیّة بالحیوة الذاتیّة .

فان لم یمعن فی التوسّط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب التضاد یقبل[۱] من العنایة نوعاً ضعیفاً من الحیوة کالحیوة النباتیّة وذلک بعد ان یستوفی درجات التراکیب الناقصة من الآثار العلویة کالسّحب والادخنة والمطر والثّلج والطّلّ والصقع والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات المعادن کالزّیبق والیشم والبلّور والزّاج والملح والزّرنیخ والنّوشادر وما یتولد منها[۲] من الاجسام السّبعة المتطرّقة و غیرها کالیواقیت .

حِکمَةٌ عَرشیّةٌ

ان سأل سائل» ما بال امر الباری لم یتوقّف عند حصول هذه البسایط کلّها وقد برزت بحصولها سِعَةُ قدرت الباری واتّضح لمکانها الجود الالهی اذ هی نهایة تدبیر الامر بل اتّجه الامر منه الی احداث المرکّبات الجزئیّة التی لا یستحقّ ولا واحد منها الدیمومة الشخصیة بذاته ثم قصاری امرها الوصول الی الذی هبط منه .

فنقول : اولاً ان هذه القشور الکثیفة وان کانت خسیسةً فلیست باشدّ خساسةً من العدم البحت .

ثم ان اعادة ترتیب الحدوث من الحسیات الی العقلیات ممن له الخلق والامر لیست

۱ـ : قبل من العنایة نوعا ضعیفا... د،ط ـ آ،ق ۲ـ فی بعض النسخ: وما یتولد من الاجسام ...

باقلّ خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالشّوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً فى هذا صعوبة ليست فى ذاك اذا لنا شئ عن افق الابداع و ان تناهى فى الكثافة والاظلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.

اوَلا ترى ان الارض و ان تمكّنت فى الهوى والاستثقال (والاستقلال.خ.ل) واشتدّت قواها بمبالغ الانزال فانّهـا بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادّةً للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتنعة العود الى اللّطافة او لقشريّتها مستحيلة الصيرورة مادّة للب الصورة لما كانت فى جوهرها بالحقيقة قوة منفعلة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادّة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات و هكذا الى ان ينتهى الى اللباب المحض والعقل الصرف .

الاشراق الرابع

فى تكون النّبات والحكمة فيها

لمّا كان مزاج النّبات اقرب الى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوةً الى جانب القدس وقد جرت سنةالله تعالى : «انّ مَن قرّب اليه شبراً ، قرّبه ذراعاً» فافاده خلعة صورة كماليّة يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصيّة لسكان لطافة مادّته فوق الجماد .

فانظر كيف تمّم الجود الواهب الحقّ نقصان الديمومة الشخصيّة فى هذا الصّنف باعطاء الديمومة النوعيّة فوفّى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوّة مولّدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدءً لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشّخصى اول مرّة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتّب له‌النامية الموجبة لزيادة فى‌الأقطار على نسبة مخفوظ لائقه.

ولما توقّف فعلها على‌التغذّى جعل لهاالغاذية و جعل للغاذية خوادم من‌قوى اربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء معدّة اياها لتصرف‌الغاذية وماسكة تحفظها مدّة لتصرف‌المتصرف ودافعة لما لايقبل‌المشابهة.

حكمة عرشية

اعلم انّ‌الحكماء حيث جعلواالمولّدة والمصوّرة وغيرها قوى للنفس‌الانسانية والنفس حادثة بعد حدوث‌المزاج و تمام صورالأعضاء؛ فاستشكل هذا بعض‌الناس بانّ‌القول باستناد صورالأعضاء الى‌االمصورة؛[١] قول بحدوث‌الآلة قبل ذى‌الآلة و فعلها بنفسها من‌غير مستعمل ايّاها، و هو ممتنع.

فاجيب عنه تارةً بعدم تسليم حدوث‌النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض‌الفلاسفة.

وتارةً بحدوثها قبل‌البدن كما هو رأى بعض‌المليّين.

و تارةً بعدم جعل‌المصوّرة من قوى نفس‌المولود الحيوانى بل من قوى‌النفس‌النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأى‌البعض.

وتارةً بتصييرها من قوى نفس‌الامّ.

وشىء من هذه‌الوجوه لا يسمن ولا يغنى. وهكذااضطرب‌كلامهم فى‌انّ‌الجامع لأجزاءالبدن هل هوالحافظ لها املا؟ وفى انه نفس‌المولود املا؟

١ـ وقد بين‌المصنف العلامة «اعلى‌الله مقامه» هذاالمبحث فى‌الأسفار على‌التفصيل التام و قد ذكرجميع الشبهات و اجاب عنها و بسط هذه‌المسالة فى‌المبدء والمعاد ايضا (ط ك ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦الى ١٦٩) شرح‌الهداية ط ١٣١٣ هـ ق ك ص ١٨٣،١٨٤،١٨٥ كتاب‌الاسفار سفرالرابع علم‌النفس ١٢٨٢ هـ ق ص٢٥، ٢٧،٦٢

فذهب الإمام الرازى الى ان الجامع نفس الأبوين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم الى ان يستعد لقبول نفس، ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لساير الأجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة : على ان الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف أبرهن على ما ليس .

وبناء هذه الأقوال كلها على عدم العثور والإطلاع على كيفية الحركات ـ الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما و قد مرت الإشارة الى ان المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العقلى علة موجبة لمادة غير الأولى لبقائها و هكذا تسلسلت المواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع فى كل حين غير الحافظ لأن الأول معد محرك حسب تحركه والثانى موجب ممسك حسب ثباته و بقائه ، وهكذا فى كل صور طبيعية او نفسية اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التى شأنها الإنصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام [١] .

فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها بوجه و عينه بوجه كما نبهناك عليه مراراً . ثم ان العلامة الطوسى بعد ان زيف قول الشارح القديم للإشارات بـ : أن تصرف نفس المولود فى المادة التى تصرفت فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى اخرى مستحيلة ، لأن تفويض احد الفاعلين مادة صنعه الى آخر ينوب عنه فى تتميم فعله انما جاز فى الأفاعيل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بارادة متجددة دون الطبيعية .

١ـ والمحقق الشارح لمقاصد كتاب الاشارات والتنبيهات ذكر هذه المسالة على وجه لا يرد عليه شئ من الايرادات التى ذكرها المصنف العلامة ولكن المحقق حيث لايقول بالحركة الذاتية والتحول فى الجواهر لا يمكنه المصير الى ما حققه «قده»

اجاب[1] عن اصل الاشكال بـ : انّ مايقتضيه القوانين الحكميّة ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوّتها المولّدة مادّة مستعدة لقبـول قوة من شأنها اعداد المادّة و تصييرها انسانا بالقوة وهى صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنيّة ثمّ المنى يتزايد كمالاً فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الافعال النباتيّة و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منهـا مع جميع ما تقدّم الافـعال الحيوانيّة فيتمّ البدن و يتكمّل الى ان يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق و يبقى مدبّرةً الى ان يحمل الاجل [2].

وقال : فتبين انّ الجامع للاجزاء الغذائيّة الواقعة فى المنيّين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتمّ الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقـول الشيخ : انّهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انّه لم يتبيّن عنه ما تحيروا فيه من انّ هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ والتّغذية والتصوير والانماء والاحساس والنّطق اهى كلّها صادرة" من كلمة فاعلة لها قوىً متعدّدة متجدّدة الحـدوث ؟ او هى كلمات فعّالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاوّل فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطّلة عن فعلها الخاصّ مدّة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح ـ

١ـ فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤

٢ـ ويتكامل الى .... ان يحل الاجل

القديم[1] من : تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتّجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجّه الى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال فقوة واحدة لمادة واحده لا يفعل فعلين متناقضين فيها .

واما ما ذكر الأطبّاء من : ان الحرارة الغريزيّة موجب الحيوة والموت جميعاً فوجّه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع فى حفظ الحيوة مادامت الرطوبات زايدة فى بدن الحيّ ضار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة فى مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ فى الحكمة يعرف : ان الافاعيل الطّبيعيّة متوجّهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولايتوجه شيء من الحركات الطبيعيّة نحو شيء مناف لها مضاد بل الاشياء كلّها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الاتمّ .

فالتحقيق فى هذا المقام يتوقّف على ما لوّحنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهري الاتصالى حسب ما يقتضيه البراهين[2] .

الاشراق الخامس
فى تكوّن الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتمّ من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهى النفس الحيوانيّة و حدّ النفس على ما يعمّ الارضيات هى: «كمال اول لجسم طبيعى

١ـ الشارح المقدم ..... دهط . فى نسخة : فكيف انجز تكامل .....
٢ـ فى اكثر النسخ : و هذه النفس و قوبها بعد استيفاء القوى النباتية تتقسم الى ..

آلى ذى حيوة بالقوّة» .

فالكمال جنس يعمّ المحدود و غيره لأنه عبارة عما يتمّ به النوع و هو وان كان من باب المضاف الّا انه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لأن الحد ليس لحقيقتها الجوهريّة، بل لمفهوم النفسيّة و هى اضافة خاصّة .

واحترز بالأول عن كمالات ثوانى كالعلم و غيرها من الأفاعيل واللّوازم و بالطبيعى عن الكمال للجسم الصّناعى و بالآلى عن صور العناصر والمعادن اذالمراد به اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانيّة لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذى ـ حيوة بالقوّة يخرج النفوس الفلكيّة على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والأفلاك الجزئيّة كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنّفس .

واما عندالذاهبين الى ان لكل كرّة من الفلكيات نفساً عليحدّه فلا حاجة الى هذاالتقييد و لهذا لم يذكره الأكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوّة» .

و زادوا فى الحيوانات الأرضيّة قولهم : «من شأنه ان يحسّ و يحرّك» .

وهذه النفس وقواها[1] بعداستيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هى الشوقيّة المذعنة لمدركات الخيال اوالوهم اوالعقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانيّة باعثة على جلب الضرورى

۱ـ وقدذكر المصنف العلامة «قده» هذاالبحث مفصلا فى الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص۲۶،۲۵،۲۴) والمبدء والمعاد ص۱۶۹،۱۷۰ وشرح الهدايةوساير تصانيفه فليرجع الى شرح الهدايه طگ۱۳۱۳ ه ق ۱۸۳ الى۱۸۵

اوالنافع طلباً للذة و غضبيّة حاملة على دفـع و هـرب من الضـار طلباً للانتقام و تخدمها قوة منبثة فی الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات و ارخائها و تمديدها .

تبصرة

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم او مافوقهما . ثم القوة الشوقية ومابعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى يسمىٰ بالارادة اوالكراهة .

استنارة عرشية[١]

الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية فی ان لها مبادمترتبة بعضها من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس[٢] والتدبير و ادناها من عالم الطبيعة والتسخير ، والكل بقضاء الله والتقدير وقد تبين هذا مما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها ان فی الحيوان ارادة متفننة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركبه من العناصر المتضادة و ارادة غيـره علیٰ نظام واحد لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركباً ذاقوى متعددة الا ان للجميع مذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً الی الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها.

عناية الهية

الحكمة فی وجود هذه القوى من لدن الطفـها الی اكـدرها اما فی الحيوان

١– فی بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و فی بعض: استنارة مشرقية .

٢– و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصى والنوعى و اما فى الانسان فهذه المحافظة مع ما يتوسّل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقى والكمال الابدى بحسَب العلم والعمل.

فالعناية الازليّة جعلت فى جبلّة الحيوانات داعيه الجوع والعطش ليدعو نفوسها الى الاكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدايم التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزيّة الحاصلة فيه من نار الطّبيعة وجعلت لنفوسها ايضاً الآلام والاوجاع عند الآفات العارضيّة لابدانها لتحرض[1] النفوس على حفظ الابدان من الآفات الى اجل معلوم.

حِكمَة مَشرقيّة

قد ورد فى الكتاب الالهى فى اهل النّشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرة[2] و عشياً» و هو رزق خاص فى وقت معلوم وهذا لاينافى قوله: «اكلها[3] دائم» كما هو معلوم عند الطبيعيّين من ان الانسان اذا اكل الطّعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة و انما هو كالجابى الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فاذا اختزنت مافيها و رفعت يده فحينئذ يتولّيها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى حال و تغذّى البدن بها فى كلّ نفس؛ فهو لايزال فى غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرّك[4] بالطبع الجابى الى تحصيل ما يملأها به ولا يزال الامر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء فى كلّ نفس دنيا و آخرة.

١ـ : لتحريض النفوس آق ـ لمن ٢ـ : سورة مريم، ١٩، آية ٦٣ لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما

٣ـ : سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الانهار، اكلها دائم ......

٤ـ حرك الطبع الجابى، آق ـ اس ـ من

وكذلك اهل النار وصفهم الله بالأكل والشرب على هذا الحد، الا انها دار بلاء فيأكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة و لذة فانهم ما يتناولون الشئ المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذى كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبّره فلا يزال فى لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذى هم عليه .

بخلاف اهل النار فانّهم فى حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر [1] .

الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الآخر بالغضب «رحمة من الله على عباده» و هى منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والاخيران الطف هذه الحواس [2] كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل .

حكمة عرشية

ومما ذكره الشيخ فى القانون : ان هاتين القوتين لا لذة لهما فى محسوسيهما ولا الم . بخلاف البواقى [3] .

١ـ هذا غير مناف لما يذكره فى اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة وخروج جماعة من الفسقة عن النار لانه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

٢ـ كادتا ان تكون. د،ط ـ خ،ل

٣ـ فى بعض النسخ وكذلك فى النسخ القانون: ان هاتين الحاستين...ولا لذة فى محسوسهما ....

فعَجزَت عن دركه شرّاح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جرحاً و تعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشىء يطمئن به القلب [1].

وفيما قسم لنا من الملكوت انّ الحيوان بما هو حيوان تتقوّم مادّة حيوته من الكيفيات الملموسة و هذه اولى مرتبة الحيوانية التى لايخلو منها حيوان" كما لا يخلو حيوان" من قوّة اللمس لأنّ المدرِك من كل شىء والشاعر من كل حىّ قوّة من باب مايدركه و آلة من جنس مايشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوّة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوان" ولأدنى الحيوانات اولاً و بالذات انّما هما من مدركات قوّة اللمس لأنّها يتقوم بها بدنه.

ثمّ مدركات الذائقة فى الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة و الى قوّة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذّى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيّتين فى الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذّى بها لطايف الأعضاء كالأرواح البخاريّة.

واما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأنّ بدنه ليس مركّباً من الأصوات ولا من الأضواء ولا الالوان ولا شك فى انّ آلات الحسّاسة جسم حيوانى واللذّة هى ادراك الملايم والملايم للجسد الحيوانى اما الملموس اوالمذوق اوالمشموم لاالأصوات والأنوار بل هى ملايمة للنّفس التى

۱ـ ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ فى القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ۱۳۱۳ ه ق ص ۱۷٤، ۱۷۵، ۱۷٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ۱۲۸۲ ه ق بحث الكيفيات و منها الالم واللذت ص ۱۷٦ . وكتاب شرح الهداية الاثيرية ص۱۹۲، ۹٤، ۱۹۵ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسألة فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس «كتاب الشفاء ط ۱۳۰۵ ه ق ص ۲٤٥۲،٤٥۳» بقوله: ان الحواس منها مالا لذة لفعلها فى محسوساتها ولاالم و منها ما يتلذ (يلتذ) و يتألم بتوسط المحسوسات ...... واشكل عليه الامام فى كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحى و رد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون واظهر اغلاط الامام الرازى الغير المرضى والشارح المسيحى.

هى من عالم النور كما سيجىء وقس عليها حال الألم .

ومما يؤكّده ما ذكرنا انّ جنس الحيوان مدّة مديدة فى الموضع المظلم الخالى عن الصوت لايوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم ايّاماً قلائل والشمّ ضرب من الطّعم قد يصير بدلا منه فى بعض الحيوان احياناً و فى الجنّ دائماً .

الاشراق السابع

فى الاشارة الى المدارك الباطنة

و هى: خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرِك و حافظ و متصرِّف .

والقسم الأول اما مدرِك للصّور و اما مدرِك للمعانى و كذا الثانى [1] امّا حافظ للصّور و اما حافظ للمعانى .

فمدرك الصّور يسمّى بالحس المشترك و بنطاسيا اى لوح النفس و هى قوّة متعلقة بمقدّم التجويف الأول من الدّماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكّر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة النقطة الجوّالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطّاً مستقيما لأن المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصوّرة تعلّقها بآخر التجويف المقدّم يجتمع عندها مثل المحسوسات و يبقى فيها و ان غابت مؤدّاها عن الحواس غيبة طويلة [2] فهى خزانة بنطاسيا و سيأتى الحق فيها .

١ـ فى نسخة «ط» و آق و كذا جميع النسخ التى رأينا : «والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك للمعانى و كذا الثانى» و ليس فى هذه النسخ بعد :كذا الثانى . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعانى وليس بلازم كما لايخفى . وفى نسخة «ط» : اما مدرك للصورة .

٢ـ ليس فى النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مرادها عن الحواس «غيبة طويلة» .

وقيل فى تغايرهاتين القوتين : ان قوةالقبول غير قوةالحفظ فرب قابل غير حافظ فان القبول انفعال والحفظ فعل وهما مقولتان[1] فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعانى والاحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكية كالشوقية للقوى التحريكية و اخص مواضعه آخر التجويف الاوسط من الدماغ و منه القوةالذاكرة والمسترجعة و هى قوة فى آخر تجاويف الدماغ تحفظ مايدركه الوهم او يذعنه نسبتها اليه المصورة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللوح الى عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعانى كذلك او تركيب احد القبيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ، سميت متخيلة فى الحسيات و متفكرة عند استعمال العقل اياها فى العقليات و موضعها فى التجويف الاوسط عندالدودة .

ولكل من هذه القوى والآلات روح يختص بها و هو جرم حار لطيف حادث عن صفوالاخلاط الاربعة شبيهة فى الصفاء واللطافة بالفلك الخالى عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا فى مراتب العود كهو فى مراتب البدو ولهذا يحتمل[2] القوى المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنفوس .

تنبيه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوتين ادراك لاحق و حفظ سابق و كذاالمسترجعة لتركب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرف بالمراجعة الى الخزانة فى تفتيش المخزونات فلا يزيد عددالباطنيات على خمس كما

١ـ ليس فى النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان» .

٢ـ وهذا مما يحمل القوى المدركة..... «ط

ظنّ و انما يهدى الناس الى اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرّق الآفة الى آلتها والدليل على تعدّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال[1] فى الشفا : «يشبه ان يكون القوة الوهمية[2] هى بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيّلة و متذكّرة فيكون مفكّرة بما يعمل فى الصّور والمعانى و متذكرة بما ينتهى اليه عملها . انتهى[3]» .

واخطأ من ظنّ من الناظرين فى كلامه[3] انه متردّد فى امر القوى ولم يفهم غرضه ، اذ معناه : ان للوهم رياسة على هذه القوى و هى : جنوده و خدمه .

حكمة مشرقية

و فى المقام سرّ آخر لوّحنا اليه فيما سبق من كيفيّة نسبة كلّ عال الى سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقليّة من عالم آخر اعلى من هذا العالم ، فلها نحو من الاتحاد بقواها ، وان كانت بدنيّة و ذلك لا ينافى تقدّسها عن المواد بالكليّة بحسب

۱ــ وان شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس ط ک ص ۵۲، ۵۳ . شرح الهدايه ط ک ص ۲۰۲ الى ۲۰۴ . المبدء والمعاد ص ۱۷۹ الى ۱۸۱

۲ــ قال فى كتاب القانون ايضا : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب من الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك ممايلزم الطبيب .

۳ــ طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ۱۳۰۵ ه ق ط ص ۱۹۸ الى ۲۰۰ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس طبيعيات الشفاء : ويشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة و هى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيلة ومتذكرة» فهذه حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان مترددا فى امر القوى والحق ان كلام الشيخ فى هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسى و مصنف هذا الكتاب ـ آ، ش . الجزء الثانى شرح اشارات ط ۱۳۷۸ ه ق ص ۳۴۷،۳۴۸،۳۴۹

وجودهاالمفارقى الذى هو غيب غيوبها ، فلها تارةً تفرّدٌ بذاتها و غناء عما سوىٰ بارئها ، و لها ايضاً نزول الىٰ درجةالقوى والآلات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدها كمالاً .

فمن شبّهها كاتباع جالينوس فما عرّفها و من جرّدها بالكلّية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوراء كالرهبّانين المعطّلين لها عن عالم‌التدبير والتحريك فما رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقّق من له عين صحيحة لها مجمع النّورين فلا يعطّل بصيرته عن ادراك النشأتين فيعرف سرّ العالمين .

حكمةٌ عرشيّةٌ

النّفس ليست بجرم ؛ لأنّ الأجرام كلها متساوية فى‌الجرميّة ، فلو كانت النفس جرماً لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس‌الكيفيات الأربع ؛ لكان صدور افاعيل‌الحيوة عنها قبل انكسار سورتها اولىٰ ، اذليس فيه الاّ توسّط مقتضيات البسائط و كيف يكون‌النفس مزاجاً و يحفظ بهاالمزاج فى‌المتضادّات المتداعية للانفكاك و هى‌التى تجبرها للالتيام .

ثمّ انه يمانعها كثيراً عن‌التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عنداللمس الى‌الضد فالمعدوم كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيّالة والنفس علمت ان ذاتها باقية اللهّم الا فى‌الحيوان الذى لم يكن بقاء ذاته معلوماً [1] .

١ـ ومراده من‌الحيوان الذى ليس بقاء ذاته معلوما هوالحيوان الذى لم يبلغ درجة تجردالخيالى كالخراطين بناءا على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اوردعليه بعض‌الفضلاء كيف و هو «ره» قد بسطالقول فى اثبات تجردالحيوانات تجردا برزخيا لا عقليا و انذهب الى اثباته بعض ائمةالكشف والله اعلم .

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

قد الهمنى الله بفضله و انعامه برهاناً مشرقياً على تجرّد النفس الحيوانيّة المتخيلة عن المواد و عوارضها بانّها ذات قوّة تدرك الأشباح والصور المثاليّة فانها ليست من ذوات الأوضاع التى قبلت الاشارة الحسيّة اصلاً، فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلك اذ كلّ جسم وجسمانىّ فهو من ذوات الأوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فى الوضع و قبول الاشارة الحسيّة فلو كانت قوّة الخيال حالّةً فى مادّة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للاشارة الحسيّة بوجه «ما» وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بيّنة .

واما تعيين موضع من مواضع البدن للادراك الباطنى فهو بمجرّد جهة المناسبة والأعداد فان التحريكات البدنيّة مما يهيّئ النّفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر [1] .

وهمٌ و ازاحةٌ

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبةَ الحال الى المحلّ كما سبق فى مباحث الوجود الذهنى .

لكنا ندفعه : بان الجسم و قواه لايفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادّتها والصور التى يُدركها القوّة الخياليّة ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعيّة و مقوّماتها لا يمكن ان يكون متعلّق الوجود بهذه الأجسام كما بيّن ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادّياً فآمن بوجود عالم آخر واغتنم و

١- لعل ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنيار والشيخ فى بيان اثبات محل القوى المدركة للحيوان .

سينفعك هذا انشاءالله [١]

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

النفس من حيث نفسيّتها نار معنويّة من: «نارالله الموقِدة التى تطّلع [٢] على الأفئِدَة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نُفِخ فى الصّور المستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها شعلة ملكوتيّة نفسانيّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقيها الىمقام الرُوح يصير نارها نوراً محضاً لاظلمة فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى مقام الطّبيعة يصير نورها «ناراً [اللهالمؤصدة] موصدة فى عَمَد مُمَدّدة» [٣] .

حِكمَةٌ مَشرقيّةٌ

النّفخة نفختان : نفخة تطفىالنار و: نفخة اخرى تشعلها ، فوجودالنفس و بقائها من النفس الرحمانىّ و هو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود و كذا زوالها و فنائها و تحت هذا سِرٌ آخر .

فعلم ان : ماورد فى لسان بعض الأقدمين «ان النفس نار» او «شَرَر» او «هَواء» لا يجب ان يحمل على التجوّز فى اللفظ و كذا الحال فيما صدر [٤] عن صاحب

١ـ فىمباحث المعادالجسمانى على طريقةالحقه لاالطريقة التى بنى عليهاالشيخ الاشراق اثبات معاد الجسمانى و حشر الاجساد

٢ـ سورة ١٠٤ آية ٦و٧

٣ـ سورة ١٠٤ آية ٨و٩

٤ـ اعلم انالشيخ طاب ثراه ، نقل الاقوال الواردة فىالنفس و زيفها والمصنف اول هذهالاقوال .

شريعتنا [1].

الاشراق الثامن

فی تکوّن الانسان و قوی نفسه.

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجاً قریباً من الاعتدال جداً و سلکت طریقاً الی الکمال اکثر مما سلکه الکاین النباتی والحیوانی جداً و قطعت من القوس العروجی اکثر مما قطعه سایر النفوس والصور، اختصّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسایر القوی النباتیّة والحیوانیة فان نسبة الکمال الی الکمال کنسبة القابل الی القابل، فاذا بلغت المواد بامزجتها غایة الاستعداد و توسّطت غایة التوسّط الممکن من تضاد الاطراف، فاعتدلت و تشبّهت فی اعتدال کیفیاتها الهادم لقوة التّضاد بالسبع الشّداد [2] الخالیة عن الاضداد استعدّت لقبول فیض اکمل وجوهر اعلی فقبلت من التأثیر الالهی ما قبله الجرم السماوی والعرش الرحمانی من قوة روحانیة مُدرکة للکلیات والجزئیات، متصرّفة فی المعانی والصّور.

فهی فی الانسان: کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوّة من جهة ما یدرک الامور الکلیّة و یفعل الاعمال الفکریّة، فلها باعتبار مایخصّها من القبول عما فوقها والفعل فیما دونها قوّتان: علاّمة وعمّالة فبالاولی: تدرك التصورات والتّصدیقات و یعتقد الحق والباطل فیما یعقل و یُدرك و یسمی بالعقل النظری.

و بالثانیة یستنبط الصناعات الانسانیّة ویعتقد الجمیل والقبیح فیما یفعل ویترك

۱- وان شئت تفصیل الاقوال الواردة فی النفس فارجع الی کتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع ط ک ص ٦٥

۲- هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من کلام رئیس الموحدین و افضل الاوصیاء المحققین علی (ع) قد نقل اصحاب الحدیث (سئل علی ع عن العالم العلوی، فقال: صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد ...... وقال علیه السلام فی حق الانسان المستکمل بالعلم والعمل والسالك المکمل بالحکمتین: «واذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد ...... الخ. فی نسخة: العادم ....

و يسمّیٰ[1] بالعقل العملی و هی التی یستعمل الفکر والرویّة فی الأفعال والصنایع مختارة للخیر او ما یظن خیراً و لها الجربزة والبلاهـــة .

والمتوسّط بینهما المسمیٰ[1] «بالحکمة» وهی من الأخلاق لا من العلوم المُنقسمة الی الحکمتین العملیّة والنّظریة لأنها و خصوصاً الأخیرة منها کلّما کانت اکثر کانت افضل .

وهذه القوّة خادمة للنظریّة مستخدمة[1] بها فی کثیر من الأمور و یکون الرأی الکلی عند النّظری والرأی الجزئی عند العملی المُعَد نحو المعمول .

حِکمَة مشرقیّة

النفس عند بلوغها الیٰ[1] کمالها العقلی واستِغنائها عن الحرکات والأفکار یَصیر قوّتاها واحدة ، فیصیر علمها عملاً و عملها علماً ، کما ان العلم والقدرة فی المفارقات بالنسبة الیٰ[1] ماتحتها واحد .

تَبصِرة

انّ للأنسان من بین الکائنات خواصّ ولوازم عجیبة و اخصّ خواصّه تصوّر المعانی المجردة من الموادّ کل التجرید والتوصل الیٰ[1] معرفة المجهولات العقلیّة من المعلومات بالفکر والرویّة .

ثمّ ان له تصرّفاً فی امور جزئیة و تصرفاً فی امور کلیّة .

والثانی فیه اعتقاد فقط من غیر ان تَصیر سبباً لفعل دون فعل الاّ بضم آراء جزئیّة ، فاذا حصل الرأی الجزئی یتبع حکم القوة المرویة قوی اُخریٰ[1] فی افعالها البدنیّة من الحرکات الأختیاریّة .

۱ـ مستمدة بها کذا وجدنا فی بعض النسخ المقروة علی الاساتید .

اوليها الشوقيّة الباعثة و اخيرتها الفاعلة المحرّكة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمدّ فى الابتداء من القوّة المتصرّفة فى الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمدّ من التى بعدها فى صغريات القياس والنتيجة الجزئيّة.

فللنفس فى ذاتها قوّتان : نظريّة و عمليّة كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشرّ و هى للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح فلهما شدّة و ضعف فى الفعليات و رأى و ظنّ فى العقليات والعقل العملى يحتاج فى افعاله كلّها الى البدن هيهنا الا نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الافعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهى فى مقام اخرى .

واما النّظرى فله حاجة اليه و الى العملى ابتداء لا دائماً بلى[1] قد يكتفى بذاته هيهنا كما فى النشأة الآخرة ان كان الانسان من صنف[1] الاعالى والمقرّبين .

واما ان كان من اصحاب اليمين فمبدء افاعيله وتصوّراته العقل العملى وبه يكون سعادته فى الآخرة لما سنبيّن : ان الجنّة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الاخرويّة منبعثة من تصوّرات النفس الجزئيّة و شهواتها كما اشير اليه فى قوله تعالى :

«و لكم فيها[2] ما تدّعون» وقوله: «فيها ما تشتهى الانفس[3] و تلذّ الاعين»

وان كان من اهل الشّقاوة فالقياس هكذا فى كون العملى منشأ للتعذّب بما يخرجه و يكتسب بيده «من حميم و تصلية[4] جحيم» فجوهر النّفس مستعد لان يستكمل ضرباً من الاستكمال و يتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظرى ولان

۱ــ من صف الا عالى ـ د،ط.
۲ــ سورة ٤١، آية ۳۲
۳ــ سورة ٤۳، آية ۷۱
٤ــ سورة ٥٦، آية ٩٤، ٩٥ .

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظلمات بالعقل العملى انشاء الله و لكلّ منهما مراتب اربع .

الاشراق التاسع
فى اولى مراتب العقل النظرى .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهيولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلى بالقوّة كما ان للهيولى الاولى وجود حسى بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهرية الهيولى [1] ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لأنّها قوّة محضة .

حِكمَة عرشيّة

ولعلّك [2] تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفِطَر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كماليّة بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته و وجود الاشياء لذاته ، لأن وجوده

۱ــ وهذا من اقوى الادلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلا تاما بالفعل و منشا تحولات النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها به هى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقره ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

۲ــ : او لعلك تقول ..... د،ط

وجود عقلی" والحاصل للأمر العقلی لا یکون الا امراً عقلیاً فمتی ا کان وجوده بالقوة کان معقولة ایضاً بالقوة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته فی ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغیر و کلما کانت القوة العاقلة اشد فعلیة کانت معقولاتها اشد تحصلاً و اقوی وجوداً و کلما کانت اضعف تجوهراً کانت هی اضعف واخفی وکما ان النفس مادامت حاسة یکون مدرکاتها اموراً محسوسة و مادامت متخیـله او متوهمة یکون هی متخیلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، کانت معقولاتها معقولات بالقوة کالصور الخیالیة المخزونة من الانسان والحیوان والفلك وغیرها مما لاینفك فی وجوده الخارجی عن العوارض المادیة فی آلة الخیال مع امکان تجردها فی اعتـبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقلیاً کالصور المفارقة الافلاطونیة فکذا القوة العاقله قبل صیرورتها عقلاً بالفعل هی مخالطة بالمادة البدنیة بل هی صورتها الحسیة و مبدء قواها البدنیة ولها استعداد الوجود العقلی بالاتصال بالعقول الفعالة والانفصال عن القوی المنفعلة التی شأنها[1] التحریك القوی[1] والفعل التجددی الانفعالی ؛ فحال العاقل والمعقول فی جمیع الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوة کانت معـقولاً بالقوة و معقولاتها معقولات بالقوة و اذا صارت بالفعل صارت هی ایضاً کلها بالفعل؛ فعلم النفس بذاتها فی بدو الفطرة من باب القوة والاستعداد ، ثم من باب التخیل والتـوهم کسایر الحیوانات فی ادراك ذواتها ، واکثر النفوس الانسانیة لا یتجاوز هذا المقام .

واما العالم بذاته علماً عقلیاً بالفعل فانما یقع فی قلیل من الآدمیین بعد بلوغه مرتبة الکمال العلمی المختص بالحکماء الراسخین .

١ـ شأنها التحریك التحرکی ..... د،ط .

حكمة مشرقيّة

فالنفس الانسانيّة فى اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات فى الكمال الحسى وبداية عالم الروحانيّات فى الكمال العقلى .

واليه الاشارة القرآنيّة فى قوله تعالى[1] : فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» .

فان النفس باب الله الذى امر العباد بان يأتوا منها الى بيت الله المحرّم و عرشه الاعظم فقال : «فأتوا البيوت[2] من ابوابها» وبالجملة فهى صورة كل قوة فى هذا العالم ومادّة كلّ صورة فى عالم آخر ، فهى مجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات فان نظرت الى ذاتها فى هذا العالم وجدتها مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدم ساير الصور الحيوانيّة والنباتية والجمادية فانّها من آثارها و لوازمها فى هذا العالم و اذا نظرت اليها فى العالم العقلى عالم العقلى وجدتها قوة صرفة لاصورة لها عند سكّان عالم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البذر الى الثمرة فان البذر بذر بالفعل ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

فى العقل بالملكة .

وقد اشرنا الى انّ العقل الهيولانى عالم عقلى بالقوّة من شأنه ان يكون فيه ماهيّة كلّ موجود و صورته من غير تعسّر و تأبّى من قبله او امتناع فان عسر عليه شىء فاما لانه فى نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالهيولى

١ـ سورة ٥٧ ، آية ١٣

١ـ سورة ٢، آية ١٨٥

والحركة والزمان والعدد واللانهاية.

واما لأنّه شديد الوجود قوياً فيغلب على المدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيّوم تعالى و مجاوريه من الأنيّات العقلية فان التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النوريّة فيوشك انّها اذا تجرّدت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوّة الى الفعل بسطوع نور الحق فاذا حصل فى القوّة العقليّة هذا الشيء الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر وهو الشعاع العقلى.

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوّة و كانت محفوظةً فى خزانة المتخيّلة هى اوايل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من الأوليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات و غيرها مثل: الكلّ اعظم من الجزء والأرض ثقيلة" والبحر موجود" والكذب قبيح".

وهذه الصّور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمّل و رويّة فيها وتشوّق الى الاستنباطات و تروّع[1] الى بعض مالم يكن يعقله اولاً.

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لأنّه كمال اول للعاقلة من حيث هى بالقوّة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدّى الى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوّة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

الاشراق الحادى عشر

فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقيّة التى يصير بها الانسان حيّاً بالفعل حيوةً غير محتاج فيها الى مادّة و ذلك لصيرورته من جملة

١- و نزوع الى بعض ما ..... «ط».

الأشياء البريّة عن المواد والأمكانات باقياً ابدالآبدين .

وانّما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال اراديّة و يَحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين [١] والحدود و هذا فعله الأرادي في هذاالباب .

واما فيضان النورالعقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنوّر السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفــوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النّظريّة كحال حصول الأوايل على سبيل اللزوم بلااكتساب

فمراتب الأنسان بحسب هذاالأستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالأول عقل بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهيولانى و انما سمّى بالفعل لأنّ للنفس ان يشاهدالمعقولات المكتسبة متى شائت من غير تجشّم وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتّصالها به كرّة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والأتّصال به فصارت معقولاتها مخزونة فى شئ له كالأصل .

الاشراق الثانى عشر
فى العقل المستَفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الأتّصال بالمبدء الفعال و سمّى به لاستفادة النفس اياها مما فوقها ، فالأنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما انّ العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

١ـ و خصوصيات البراهين ، ق، ١ ، د،ط

القصوى في ايجاد هذاالعالم الكونى و مكوّناته الحسيّة هى خلقة الانسان و غاية خلقه الانسان مرتبة العقل المستفادای : مشاهدة المعقولات والاتصال بالملاء الاعلی.

واما خلقة سايرالاكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات تعيش الانسان واستخدامه ايّاها ، و لئلاّ يهمل فضالةالمواد [1] التى خلق هو من صفوها ، فالعنايه الالهيّة اقتضت ان لا يفوت حقّ من الحقوق بل يصيب كلّ مخلوق من السعادة قدرا به يليق .

الاشراق الثالث عشر

فى مراتب القوّة العمليّة .

وهى ايضاً بحسب الاستكمال منحصرة فى اربع .

الاولی : تهذيب الظاهر باستعمال النّواميس الالهيّة والشرايع النبوية .

والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الاخلاق الرّديّة الظلمانيّة .

والثالثة : تنويرها بالصور العلميّة والصفات المرضيّة .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر علی ملاحظة الرّبّ الاوّل و كبريائه .

و هى نهاية السّير الى الله علی صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل ومراحل كثيرة ليست اقلّ مما سلكها الانسان فيما قبل ولكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدركه الانسان الا بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الا بالنور

۱ـ فضائل المواد التى .... د،ط

فان للكاملين بعدالمسافرة الى‌الله ووصولهم ، اسفارا ' اخرى' بعضها فى‌الحق و بعضها من‌الحق لكن بالحق١ و قوّة نوره كما كان ، قبل ذلك بقوة القوى' و انوارالمشاعر وان كانت هى ايضاً بهداية الحق٢ و لطفه لمن يشاء و لكن٣ الفرق بين‌الحالين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ماقبلها و مابعدها بحسب‌التصوّر و لنشرع فى اثبات انيّتها .

الشّاهدالثّانى

فى انيّةالنفس و احوالها والاشارة الى' مافوقها و مابين يديها من امور القيمة . و فيه اشراقات :

الاشراق‌الاول :

فى اثبات القوّة العاقلة للانسان . ٥٨

ان فى‌الانسان قوّة روحانيّة تجرّد صورةالماهيةالكليّة عن‌المواد وقشورها كما تجرّد القوّة الغاذيّة من‌الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و اكدرها فى‌اربع مراتب من‌الهضم و كل ادراك ونيل فبضرب من‌التجريد الا ان‌الحس تجرد الصوره عن‌الماده بشرط حضورالماده ، والخيال تجرّدها عنها و عن بعض غواشيها والوهم يجرّدها عن‌الكل مع اضافة «ما» الى المادّة ، والعقل ينالها مطلقة ، فيفعل

٢ــ لان‌الكمل من اهل‌الله بعد رفع‌الحجب‌النورانية والظلمانية والفناء فى‌الحق‌الاول بصير وجودهم وجودا حقانيا والوجودالحقانى يكون سيره و سلوكه سيرا وسلوكا الهيا كما حققناه فى بيان‌الاسفارالعقلية .

العاقلة في المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادّة و كلّ قوّة جسمانية لا يفعل شيئاً الّا بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصّصة بوضع وجهة وكمّ فلم يكن مطلقة كليّة محمولة على[1] اعداد كثيرة بل محسوسة جزئيّة فكل قوّة تعقل امراً كلياً فهي مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوّة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه[1] الامور في النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشئ منها في الاجسام و لنا ان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللانهاية مما استحال ان يكون له صورة في السواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي و معلوم انّ كلّ ما في الجسم فهو منقسم .

اشكال و انحلال عرشي

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوّة لانّها كوجود الجسم عبارة عن اتّصاله و امتداده فلها اقسام بالقوّة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها انلا ينقسم اصلاً فهي لا محالة مجرّدة .

بل كل معنى من حيث اخذه منحازاً عن غيره ليس الّا واحداً مستحيل القسمة الى شئ و شئ ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوّة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شئ دون شئ .

١- ولوجود مثل هذه الامور في النفس ... دنط

واوردالشيخ السهروردى ۱ على هذا بـ : أنّ وحدة الجسم إن وُجدت فى الأعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق فى كل من اجزائه الوهميّة شىء من الوحدة او كلّها اوْلا يتحقّق اصلاً .

ففى الأول يلزم كون الوحدة الخارجيّة ذات جزء وهمىّ فلا يكون وحدة .

وفى الثانى كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب امكان توهّم القسمة فيه .

وفى الثالث خلوّ الجسم عن الوحدة الجسميّة العينية فليس لها صورة فى العين.

فنقول اولا : انه منقوض بوجودها له فى الوهم .

وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة والتشبيه .

حجّة اخرى

انّ فى الانسان قوة ذات تجرّد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّدها اما لذاتها او لما اخذت منه او من جهة الآخذ .

والأوّل يوجب الاتفاق فما كان شىء منها يقترنه هذه اللواحق فى العين لأنّ ما بالذات لا يتخلّف .

والثانى يكون تناقضاً فبقى الأخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر فى جسم او جسمانىّ .

۲ــ فى الحكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ۱۳۱٦ هـ ق ص ۱٤۰

الاشراق الثانی

فی أنّ النفس الانسانیّة جوهرٌ قائمٍ بذاته .

اِنّ ادراك الشیء لماکان عبارةً عن حصول صورته للمدرك فکلّ مَن أدرك ذاته یجب أن یکون مفارقاً عن المحلّ ، اذ لو کان فی محلّ لکان صورة ذاته غیر حاصلة لذاته بل لمحلّه لأنّ وجودالحالّ لا یکون اِلاّ للمحلّ «هذا خلف» .

ثمّ انّا ندرك ذاتنابذاتنا لانا لانعزِب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذلیس نفس وجودنا فهو کادراکنا سایرالأشیاء المدرکة من خارج .

بحثٌ فیه تحصیلٌ عرشیّ

قیل فما سببالشكّ فی جوهریّةالنفس مع حضور ذاتها .

فیجاب فیالمشهور : انّ ذلك بناءٌ علی عدمالأطلاع علی مفهوم الجوهریة .

قلنا : فما تقول فی حقّ الواقف علی هذهالاِصطلاحات کجالینوس و اصحابه ؟.

فالوجه ان یقال معنیالجوهرالذی یثبتونه جنساً للأنواع الجوهریّة لیس بجزء لوجوداتها کما مرّ بل لماهیاتهاالکلیّة واذا علم بالشهود الحضوری وجود شیٔ من ـ الجواهر امکن الشكّ فی کون هذاالمفهوم أهو داخل فی ماهیّته او خارج وکون الذاتی بَیّن الثبوت مقتضاه لیس الاّ عدمالتردّد فی ثبوت مفهومها لمفهوم ماهیة الذات وحدها لالوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسواالله [1] فانسیهم» توقّفوا فی جوهریة النفس مع عدم غیبتهم عن انفسهم لأنّ مفهومالجوهر صورة ذهنیّة و کل صورة ذهنیه یحتمل ـ

---

[1] ـ سورة ٥٩، آیة ١٩

الشركة بين كثيرين و وجود كلّ نفس هو ما يشير اليه كل احد بـ : «انا» فما يشار اليه بـ : أنا غير مايشار اليه بهو، فى الوجود فيمكن شهود الأول مع الذهول عن الآخر .

حجّة اخرى

انت لاتغيب عن ذاتك فى جميع اوقاتك حتى فى حالتى النوم والسكر وتغيب احياناً عن اعضائك كلاً او كل واحد فى وقت فانت وراء الجميع .

حجّة اخرى[1]

لو فرضتك فى اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن فى هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحسّ فى شئ اصلاً وجدتك فاقداً لكل شئ الا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .

و اورد عليه لعلى ادركت بهذاالفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردّ بانّه ترك فعل والاولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كلّ فعل ليكون كاشفاً عن وجود شئ قبله لا بسببه .

حجّة اخرى

بدنك و اعضائك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزيّة[2] على التحليل

١ــ واعلم ان هذاالبرهان مما ذكره الشيخ فى الشفاء والطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص٢٦٣، و الاشارات طبع الجديد الجزء الثانى ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب رمسه استدل على تجرد النفس بهذاالبرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحا بل و على بعض احوالك .... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت انيتها .....» .

٢ــ : لعكوف الحرارة الغريزية .... دـط .

والتنقيص و كذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارّة والسهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا بدنك .

حِكمَةٌ عرشيّة

قالوا : «هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرَس تحلّل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة فى جرم بخارى متحلّل دائماً او فى عضو متغذٍّ متحلّل لكان كلُّ عام بل كل اُسبوع فَرَساً جديداً، والحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ و تلامذته [1] وغيرهم من الحكماء تارةً انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و تارةً اثبتوا للجميع نفساً عقلانيّةً و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره فى ذلك .

وانت بعد تذكّرك ما اسلفناه ستذعن ان للحيوانات شركة فى نفس متخيّلة مجرّدة من عالم الحسّ لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرّد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراك لساير الحيوان ممّا له قوةٌ باطنيّة تشعُر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهى مختصّة بالانسان العارف و ستعلم انّ اصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن [2] .

١ـ مثل بهمنيار و زيله فانهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايراداتهم بما لايغنى عن الحق شيئا لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخى تفصيل ادلة التى اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التى تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة فى الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٣)

٢ـ لان افراد الانسان و ان كانوا فى ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعا مستقلا لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

الاشراق الثالث
فى كون محل ّالحكمة قوة ّ مجر ّدة

ان كل صفة او صورة حصلت فى الجسم بسبب فاذا زالت عنه و بقى فارغاً عنها يحتاج فى استحصالها الى استيناف سبب او سببيّة من غير ان يكون مكتفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النّفس فى الصّور العقليّة ان قد يصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكتفية بذاته فى استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهى روحانيّة.

وايضاً : ان كل جوهر مادّى لا يمكن ان يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع فى دفتر واحد، واما النفس فهى لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنايع تترى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتذعن انها دفتر روحانى ولوح ملكوتى لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم فى الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الأسباب المؤدّية الى كمالها لا قبالها الى شىء من الأمور العاجلية عند مرض او شغل قلب او همّ او غمّ يعرض لها الا انّه لا تزول عنها بهذه الأمور صورها الكمالية المستحفظة فى ذاتها على الاطلاق او فى خزانتها لأنّها روحانيّة السّنخ متعلّقة الوجود بجوهر قدسى تحتزن فيه صورها الكماليّة المستحفظة بنوع قوة قريبة من الفعل ، والعايق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل؛ ليس امراً داخلياً كما فى الجواهر والمعانى التى لم يخرج من القوة الى الفعل بل عايقها عن الوصول الى حاقّ ما لها من السّعادة حجاب خارجى احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عادتها فى الانجذاب اليه بحسب فطرتها الأولى دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلى و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة ايّاها متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العايق عادت الى كمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد فى هذاالعالم.

واماالجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك ألا ترى : انالحواس لا يمكن ان يستحفظ فى ذاتها صورة و يقبل اخرى[1] ولاالمعاودة اليها بعدالغيبة بنوع فعل استكفاءً بذاتها و بمقوّم ذاتها بل بمثل ماينشأ منه ابتداءً .

الاشراق الرابع

فى اقناعيات يفيدالطمأنينة فى انالنفس من عالم آخر .

اعلم أنّ براهين تجردالنفس كثيرة قد ذكرنا طرفاً منها فى المبدء والمعاد[1] فليطلب من هناك .

والأولى[1] للسالك ان يهاجر أغراض الطبيعة وتلطف سره عن شواغل هذاالادنى ليشاهد[2] ذاته المجردة عن الأحياز والامكنة ويتحقق لديه انه لولااشتغال النفس بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه[3] لكان لها اقتدار على انشاءالأجرام العظيمة ـ المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن التصرّف فيها بالتدبير كما وقع لأصحاب الرياضات وقد جرّبوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد فى هذه النشأة فما ظنك بنفوس كريمة الهيّة عاشقة لأنوار كبريائه و انت مع شواغلك اذا فكرت فى آلاءالله او سمعت انه يشير الى الأمور الالهيّة و احوال الماب ، انظر كيف يقشعر جلدك و تقف شعرك و يهوّن عليك حينئذ رفض البدن و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف فى

١- الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ٢٠٢ الى ص ٢١٧

٢- قال «قده» فى المبدء والمعاد بعد بيان الدلائل التى اقيمت على تجردالنفس مع زيادة تحقيق وتنبيه فى اقناعيات و استبصارات . واعلم ان براهين تجردالنفس كثيرة مذكورة فى كتب الحكماء و قد ذكرنا طرفاً منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبدءوالمعاد ص ٢١٧، ٢١٨) . والاسفارالاربعة مبحث النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٠، ٧٠ .

٢- لمشاهدة ذاته المجردة ... «ط»

٣- وانفعالها عنها ، «ط»

قلبك من الجنبة العاليَة وانعكس اثره الی ظاهر جِلدك من جانب الباطن علی عکس ما ينفعل الداخل عن الخارج .

طَريقٌ آخـَر

النفس والبدن يتعاكسان فی القوة والضعف والكـمال والنّقص فبعدالأربعين كملت النفس و كلّت الآلة وقد علمت من طريقتنا انعروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الی الأُ تنشاء بنشأة ثانيَة ، فكلال البدن منشأة فعليّة النفس و تفرّدها بذاتها .

واما الخِرافةُ عند الهِرَم بسبب قلّة الحرارة وفرط الضعف فی الآلة فليست بقادحة فيماذكر لأنّ حاجة النفس الی مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقّل بل نقول : لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلّما عرضت لهـا آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كليًّا فليس التعقل بآلة .

فهذا فی قوّة قياس استثنائی تاليها متّصلة كليّة موجبة استثنی فيه نقيض التالی و هو سالبة جزئيّة متصلة؛ لينتج نقيض المقدّم ولو استثنی فيه عين التالی لا ينتج شيئـاً .

طَريقٌ آخـَر

لو كانت النفس قوّة فی آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحالّ الاّ لمحلّه ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلّل الآلة بين الشیء ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلیّ لا يدرك الاّ لماله نسبة وضعيّة وليس نفس الأدراك كذا .

وايضاً لو كانت منطبعة فی جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفّت صورة

هويّته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكف والاّ لحصلت فى مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمى التالى ممتنع فكذاالمقدّم .

الاشراق الخامس

فى شواهد سمعيّة .

انالذين لم يرتقوا بانظارهم الىالمعقولات الصرفة والبراهين الدائمة والفوا بالعلوم الجزئيّة والمنقولاتالسمعيّة لايصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس او التأدّى الى المحسوس فنحن ذاكروا طريقهم فى هذهالمسئلة اما من الآيات فكثيرة منها قوله تعالىٰ فى حق آدم و اولاده : «و نفخت فيه من[1] روحى» و فى حق عيسى عليهالسلام : « و كلمة القيها الىٰ مريم و روح[2] منه» وهذهالاضافة يؤذّن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالمالاجرام و قوله : «ثمّ انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله[3] احسن الخالقين» و قوله : «سبحان الذى خلق الازواج كلّها مما تنبت[4] الارض و من انفسهم ومما لا يعلمون» و قوله: «اليه يصعدالكلم الطيّب والعمل[5] الصالح يرفعه» وقوله : «لقد خلقناالانسانفى[6] احسن تقويم» وقوله: «ياايّتهاالنفس المطمئنّة ارجعى الىٰ ربك راضية مرضية[7] والرجوع يدل علىالسابقة .

واما منالاحاديث فمثل قوله صلىالله عليه و آله : «من عرّف نفسه فقد عرف ربّه» و قوله : «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه» و قوله : «من رآنى فقد رأىالحق» و قوله : «اناالنذير العريان» وقوله : ابيت عند ربى يطعمنى و يسقينى» .

١- سورة ٣٨ ، آية ٧٢
٢- سورة ٤ ، آية ١٦٩
٣- سورة ٢٣، آية ١٤
٤- سورة ٣٦ ، آية ٣٦
٥- سورة ٣٥، آية ١١
٦- سورة ٩٥ ، آية ٤
٧- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذه‌الأخبار مما يؤذن بشرف‌النفس وقربها من‌الباری اذاکملت .

وقال روح‌الله المسيح بالنورالشارق من سرادق‌الملکوت : «لایصعد الی‌السماء الأ من نزل منها» و قوله : «لن يلج ملکوت السماوات من لم يتولد مرتين »

واما کلمات الأوايل فقد قال معلم الحکمة العتيقة ارسطاطاليس فی اثولوجيا[1] «انی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً وصرت کانّی (فصرت. خ،ل) جوهر مجرد بلا بدن فاکون داخلاً فی ذاتی‌خارجاً من سایرالأشياء فاری[1] فی ذاتی من‌البهاء والحسن ما ابقی له متعجباً بهتاًفاعلم انی جزء من اجزاء العالم‌الشريف‌الألهی ذوحيوة فعالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتی من ذلك‌العالم الی‌العالم‌الالهية فصرت کانّی موضوع فيها متعلق بها فاکون فوق العالم العقلی کلّه» فی کلام طويل .

وقال ايضاً : «من حرص [2] علی ذلك وارتقی الی‌العالم الأعلی جوزی هناك احسن‌الجزاء اضطراراً فلا ينبغی لأحد ان يفتر عن‌الطلب والحرص والأهتمام فی‌الأرتفاع الی[1] ذلك العالم وان تعب و نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابداً» ومما يدل علی مذهبه فی تجردالنفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تکلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به علی[3] فضل الفلسفة «وانّ الفيلسوف يجازی علی[1] فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه‌الرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباذ قلس «اينا ذوقلس»: ان‌النفس انما کانت فی‌المکان العالی الشريف فلما اخطأت سقطت الی هذا العالم فراراً من سخطالله فلما انحدرت صارت غياثاً للأنفس‌التی قداختلطت عقولها وکان دعی[1] الناس باعلی[1] صوته و امرهم ان يرفضوا

۱ـ الولوجيا المطبوع فی حواشی‌القبسات ۱۳۱۲ هـق الميمرالاول ص ۱۷۱،۱۷۲

۲ـ الولوجيا المطبوع فی حواشی‌القبسات الميمرالاول ص ۱۷۳، ۱۷۴ .

۳ـ من فضل‌الفلسفة

هذاالعالم ويصيروا الى[۱] عالمهم الاول الشّريف و امرَهم ان يستغفروالله عزّ وجلّ لينالوا الغِبطة العَليا .

ووافق هذاالفيلسوف اغاثاذيمون[۱] فى دعائه‌الناس غير انّه تكلّم بالأمثال والرّموز» .

واما فيثاغورس صاحب‌العدد فكلامه‌فى رسالته‌المعروفة بالوصاياالذهبيّة ناصّ على هذا الرأى و هى ايضاً موجودة عندنا .

وفى آخر وصيّته لديوجانس قوله : «فانّك اذا فارقت هذاالبدن عند ذلك حتى يَصير مُخلّىً فى‌الجَوّ يكون حينئذ سايحاً غير عايد الى‌الانسيّة ولا قابلاً للموت»

واما افلاطون الشريف الألهى فرُوِىَ عنه فى كتاب اثولوجيا انه قد احسن فى[۲] صفةالنفس حيث وَضَعها باوضاع كثيرة صرنا بها كانّا نشاهدها عياناً غير انّه اختلف صفاته فى‌النفس لأنه لم يستعمل الحسّ فى صفات‌النفس ولا رفضه فى جميع المواضع و ذمّ و ازدرى باتّصالها بالجسد فقال : انّ‌النفس انما هى فى‌البدن كانّها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها ثم قال : انّ‌البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباذُقلس ؛ غير انه يسمى[۳] البدن «الصَدى» وانما عنى بـ : «الصَدى» هذاالعالم باَسره[٤] .

ويؤيّده مافى‌الكتاب الألهى «بل ران على[٥] قلوبهم فطبع على[٦] قلـوبهِم»

۱ـ اغاثاذيمون هو شيث النبى ولد آدم عليهماالسلام

۲ـ اثولوجيا ومعرفةالربوبية قبات ۱۳۱۲ هـ ق

۳ـ : سمى‌البدن .... «ط

٤ـ لانه ظل عالم‌السماء والعقول بل ظل عالم‌الربوبى والحق هوالاصل والعالم فرعه والوجودالاصل‌هوالحق‌والعالم ثانية مايراه الاحول .

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت　　نقش دومين چشم احول باشد

هر صدا كو اصل هر بانگ و نداست　　خود صدا آنست ، ديگرها ، صداست

٥ـ سورة ۸۳ ، آية ١٤　　٦ـ سورة ٦۳ ، آية ۳

ثمّ قال : ان اطلاق‌النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هــذاالعالم والترقى الى عالمهاالعقلى .

وقال فى كتابه الذى يُدعى «فاذَن» ان علة هبوط‌النّفس الى‌هذاالعالم انّماهو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمهاالاول .

وقال فى بعض كتبه : انّ علّة هبوط النفس الى هذاالعالم امورٌ شتّى وذلك انّ منها ما يَهبِطَ لخطيئة اخطأها ومنها ما يَهبطَ لعلّة اخرى غير انّه اختصرقوله: بانّ ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الاجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه‌الذى يدعى «طيماوُس» ثم ذكر هذاالعالم [1] ومدحَه فقال : انّه جوهرٌ شريف سعيد . وان‌النفس انما صارت فى هذاالعالم من فعل‌البارى الخير ليكون‌العالم حيّاً ذاعقل لانّه لم‌يكن من‌الواجب اذا كان هذاالعالم متقناً فى غاية‌الاتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقلٌ وليست له نفس فلهذه العلّة ارسَل البارى‌النفس الى هذاالعالم و اسكنها فيه ، ثمّ ارسل‌نفوسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذاالعالم تامّاً كاملاً و لئلاّ يكون دون‌العالم‌العقلى فى- التمام والكمال لانّه كان ينبغى ان يكونَ فى هذاالعالم‌الحسى من اجناس الحيوان مافى‌العالم‌العقلى .

وامّا اقاويل‌العرفاء ومتألّهة هذه‌الامّة الناجيــة فقال ابويــزيد البسطامى : «طَلَبت ذاتى فى‌الكونين فما وجَدتها» اى ذاته فوق عالم‌الطّبيــعة و عالم‌المثال فيكون من‌المفارقات العقليّة .

وقال ايضاً : « انسلختُ من جلدى فرأيت من‌انا ؟»فسمّى‌الهيكل قشراً وجلداً

١ــ واعلم ان جميع هذه‌الاقوال التى ذكرهاالمصنف فى هذا الكتـاب مذكورة فى الميمر الاول من كتاب اثولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .

وهذا تصريح بان النفس التي هي اللب غير الجسد.

وقال الحلاج: «حب الواحد افراده»

وقيل: «الصوفي مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذي مكان لا يكون ذا مكان فيكون مجرداً وقيل الصوفي: «كاين باين بلا أين» اى موجود مفارق عن المادة الى غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره.

ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألهين. فانها في افادة اليقين ليست بأقل من حجج اصحاب البراهين، كيف والبرهان معد والواهب غيره، فلا يستبعد ان يكفي لطالب الحق بالشوق خطابات اقناعية، لأن يهب له المبدء الفياض علماً يقيناً.

الاشراق السادس

في حدوث النفوس الانسانية.

اعلم ان نفس الانسان[1] جسمانية الحدوث روحانية البقاء اذا استكملت و خرجت من القوة الى الفعل.

والبرهان عليه: ان كل مجرد عن المادة لا يلحقها عارض قريب لما مر من ان جهة القوة والاستعداد راجعة الى امر هو بذاته قوة صرفة ويتحصل بالصور المقومة له وما هو الا الهيولى الجرمانية فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذن يكون حادثة.

وهذا البرهان غير مبني على ان النفوس الانسانية متحدة النوع فيكون اولى[2] مما قيل: انها لو كانت موجودة قبل الابدان لم يكن متكثرة ولا واحدة اما الاول فلأن الامتياز فيما له حد نوعي اما بالمواد او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

1- ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانية الحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة كما بينها و حررها المصنف العلامة.

2- وهذا البرهان غير مبني على..... م.ل

والعلل منحصرة فی هذه والنّفوس صورتها ذاتها لاتّحادها فی‌النوع وفاعلهاامرواحد وغايتها الاتّصال به والتّشبّه له فيكون تكثّرها اما بالمادة او بما هو فی حكمها كالابدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واماالثانی فلأنّ قبول‌الكثرة بعدالوحدة من خواص المقادير وعوارضهاوالنفس ليست كذلك .

شكٌ و تحقيقٌ

ولك ان‌تقول‌هذا [١] انّما يلزمك فی‌النفوس بعد مفارقتها عن‌الابدان فماالفارق؟

فنقول : المميّز فيها عندالقوم هی الهيئآت المكتسبة فی‌الابدان و عندنا بانحاء الوجودات لأنّ تشخّص كل وجود بنفس‌ذاته‌المتقوم بجاعله وقدعلمت: انّ‌النفوس والصور التی هی مبادی الفصول للاجسام ليست الاّ انحاءٌ من وجودالموادّ وماهی كالموادّ ولها امور سابقة هی مخصّصات المادّة و معدّات وجود ما يلحقها و لها امور لاحقة هی عوارضهااللازمة لذواتها المتعيّنة بانفسها .

فقد علم ان‌المادة المشتركة اوالماهيّة النوعيّة يفتقر فی تخصّصها وتميّزها بوجود دون وجود الی لواحق ومميّزات سابقة و كذا فی تخصّصها بتلك‌السابقة الی سابقة اخری و اما اذا وجد فرد من‌ماهيّة فانعدام المعِدّ المخصّص لا يقدح فی بقائه اذا لم يكن له ضدّ .

فالجواهر النّطقيّة بعد وجودها و تجرّدها عن‌الموادّ فهی كسايرالمفارقات الصوريّة لا ضدّ لها اذ لا قابل لها فيبقی ببقاء مبدئها و معادها و لولم يكن فيها من المميّزات الاّ شعور كل منها بهويّتها لكفی فضلاً عن‌الصفات والملكات والانوار

١ــ هذا مما يلزمك ، آ،ق ــ د،ط ــ خ،ل ــ ل،م

الفايضة عليها من المبادى .

طريقة اخرى

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنية .

واما نفسانية الجوهر فيكون معطلة فى الازال لاستحالة النقل ولا معطل فى الوجود .

حكمة مشرقية

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التى هى صورة الانسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، اذ قد مر ان العقل المنفعل آخر المعانى الجسمانية و اول المعانى ـ الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركب بجسمه، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضية ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصور بصورة الملكية ، فمتى عدلت عما هو بها اليق فهى به احق من الارتقاء الى منازل العوالى فيخرج من صورة الانسانية و يفوتها صورة الملكية، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانية او سبعية او بهيمية فبقيت فى سعير النيران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانية بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثم اذا خرجت من القوة الانسانية والعقل الهيولانى الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف[1] والغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسية و نوعية و شخصية .

١ـ زيادة كشف لهذا .... د،ط ــ آ،ق

الاشراق السابع

فى انّهـا لا تـمُوت

اماالنفوس التى صارت عقولها الهيولانيّة عقلاً بالفعل فلا شبهة فى بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقق بكمالها العقلى و وجودها النورى و لأن فساد كل فاسد امابورود ضدّه عليه ولاضد للجوهر العقلى واما بزوال احد من اسبابه الأربعة الفاعل والغاية والمادّة والصورة و ذلك ايضاً غير متصوّر فى حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هماالأول جلّ ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقية ببقاء قيُّومه تعالى فاستحال عدم الجوهر العقلى .

واماالتى لم يخرج بعد من القوة الى الفعل، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالأسكندر الأفروديسى الى انّها تهلك بهلاك البدن لأن دلايل تجرّدالنفس و خصوصاً التى تبتنى على تصورالمعقولات انّما ينتهض فى المعقولات بالفعل والمجرّدات بالفعل لاالتى من شأنهاالتجريد وليس لكلّ احد ان يدرك معقولاً من جهة عقليّته من غير ان يشوب بالخيال والحسّ و ظنى ان مثل هذاالأنسان ليس باكثرىّ الوجود .

والشيخ خالف هذاالرأى فى اكثر تصانيفه محتجّاً بانّالأنسان لا يخلو عن ادراك بعض الأوليات كالواحد نصف الأثنين والكلّ اعظم من الجزء ، فيكون بها حيوته العقليّة وله سعادة ضعيفة و كأنّه استشعر بوهن هذاالقول فرجع عنه اذ قال فى رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال ابى الحسن العامرىّ به مجيباً عن السؤال بانّه :

هل يجوز ان ينفرد هذه القوّة بعد انتفاض القالب بنفسها او هى متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هى بحال لا يمكن ان يُبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا ـ الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصّصُها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكمى لا يسوق الشىء الى العبث [١] .

حِكمة مشرقيّة

انّ بناء هذاالكلام و نظايره على انحصار نشئآت الانسان فى النشئات الحسية والنشأة العقليّة ، و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة اخرويّة غير النشأة العقلية ، اضطروا الى هذه الاقوال ، فتارةً قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارةً بتناسخ الارواح السافلة والمتوسّطة امّا السافلة فالى الاكوان العنصريّة من انسان آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هوالمسخ والنسخ والفسخ والرسخ [٢] .

واماالمتوسّطة فالى عالَم الافلاك وتارةً بصيرورة بعض الاجرام العالية موضوعاً لتخيّلات نفوس الصّلحاء والزّهّاد من غير ان يصير متصرفة فيه ، و بعض ـ الأجرام الدُخانية للنفوس الشّقيّة .

ونحن قد اقمنا البرهان على انّ العوالم ثلاثة، والمشاعر الادراكيّة منحصرة فى ثلاثة الحسّ والتخيّل والتعقّل و لكلٍّ منها عالَم .

واماالوهم فهو مدرك المعانى مضافةً الى المواد فليس يختصّ به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما انّ الشيطان مَلَك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشئآت ثلاث و عوالم ثلاث دنياً و برزخ متوسّط و

١ـ واعلم ان الشيخ بناءاً على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل ـ الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجرد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و نحن قد اثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المدركة للاشباح والاجسام تجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول فى الرسالة التى وضعناه فى اثبات تجرد الخيال وبيان عالم المثال .

٢ـ : وهى المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هى عالم الامر و ادراكها بالعقل القدسى .

ذكرٌ فيه حكمةٌ عرشيّة

نقل محمدبن عبدالكريم الشهرستانى فى كتاب الملل والنّحل عن الاسكندر، انّه قال فى كتابه فى النفس : ان النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انّه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلا حتى القوة العقليّة [1] .

و خالف استاده ارسطاليس فانّه قال : «الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى ، القوّة العقليّة فقط اذلاقوة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها .

والمتأخّرون يثبتون بقائها على هيئات اخلاقيّة استفادتها بمشاركة البدن فيستعدّ بها لقبول هيئات ملكيّة فى ذلك العالم . انتهى» [2] .

واقول : التوفيق بين القولين : انّ الاسكندر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل و اراد ارسطاليس ببقائها بقائها عند صيرورتها عقلا بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذاالفيلسوف : لا قوّة لها دون ذلك فيحسّ و تلتذّ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوّة الحيوانيّة المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذاالعالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانيّة مدركة للجزئيات بعدالبدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد

١ـ ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الآثار بقاء النفوس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية فى الآخرة و يوم المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات وفى بعض النسخ نقل محمدبن عبدالكريم الشارستانى الشارستانى

٢ـ سورة ٢٩، آية ٦٤ . فى بعض النسخ : استفادتها من مشاركة البدن....

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللحمية فهى مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة التعلق بالأبدان المعلقة فيبقى بحيوانيتها فى دار الجزاء مثابة او معاقبة[١].

واليها الاشارة فى قوله تعالى: «وَ اِنَّ الدارَ الآخِرَةَ لَهِىَ الحَيَوانُ لو كانوا يعلَمُونَ».

الاشراق الثامن

فى انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اُخرىٰ حيوانية و اُخرىٰ نباتيّة.
والجمهور على ان النفس فينا واحدة هى الناطقة فقط ولها قوىً و مشاعر.
فانّ لك ان تقول: احسَستُ، فغضبت، وادركت فحرّكت، فمبدءُ الكلّ انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوىٰ من لوازم هذه.

حِكمَةٌ عرشيّة

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدةٌ جمعية هى ظلٌّ للوحدة

١- فى النسخة «ط» ونسخة التى كتبت فى حيوة المصنف «قده» رأينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ: دام ظله انه كتب فى دولة حيوته اعلى الله قدره فى النشئات الالهية لا بأس بذكرها فى هذا المقام و هى هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم فى اثولوجيا: فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهى مفارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتى لم يتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التى تداصلت بالبدن وصارت كانها بدنية لشدة انغماسها فى لذاء البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير تهلك اوتبيد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقة لاتدثر ولاتهلك كما قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله.

الالهية فهى بذاتها عاقلة[١] و متخيلة وحساسة و منمية و محركة و طبيعة سارية فى‌الجسم كما قال الفيلسوف : من انها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية[٢] فالنفس تنزل الى درجةالحواس عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلةالحواس فيصير عندالابصار عين باصرة و عندالسماع اذن واعية، فكذا فى‌البواقى حتى[٣] اللمسية والقوى التى تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدة به على نحو ما يعلمه‌الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان‌الامر كذلك لكانت‌النفس متجزية و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعددالنفوس العاقلة او يكون كل من هذه‌النفوس يعلم‌ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه‌الاوهام عن وجه‌الحق بحمدالله وما احسن ماقيل فى‌التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذوكوة عنها بالشعاع و احربه وبالتسخين و احربهما و بالاشتعال لكبريتية فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره فى‌النبات والحيوان والانسان فكما ان‌النورالشديد يشتمل على مراتب‌الانوار التى دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على‌بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك‌الوجودالقوى جامع لما فى‌الوجودات الضعيفة من‌المراتب فيترتب عليه مع بساطته جميع مايترتب على كل ما هو دونه من‌الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزدادالآثار باشتدادالقوة و فضيلة الوجود .

تذكرة

النفس الآدمية مادام كون‌الجنين فى الرحم درجتها درجة النفوس النباتية

١ـ فهى بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة.....«ط» .

٢ـ وقد ذكرنا كلام‌الفيلسوف على ما ذكره «قده»

٣ـ فيصير عندالابصار عيناً باصرة واذناً واعية......حتى‌اللمس ... «ط»

علىٰ مراتبها و كذلك هى تخطّى درجة الطبيعة الجمادية *

فالجنين نباتٌ بالفعل و حيوانٌ بالقوة اذ لا حسّ له ولا حركة ارادية و بهذه القوّة ممتاز[1] عن ساير النباتات و اذا خرج الطفل من جوف امّه صارت فى درجة النفوس الحيوانية الىٰ اوان البلوغ الصورى ثمّ يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والرويّة فان كان فيها استعداد الارتقاء الىٰ حدّ النفس القدسيّة والعقل بالفعل فبلغت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشدّ المعنوىّ ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرّحم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امه قبل الاشدّ الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصّورى يصير انساناً بالفعل ملكاً بالقوّة او شيطاناً او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسيّة فربّما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحدٌ اليها .

تذنيبٌ عرشيٌّ

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكّك فى تجرّد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الافاعيل الجسميّة حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حققت الحقايق فالتمسّك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له» ليس بجيّد لما علمت غير مرّة ان للنفس شئوناً كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الاطلاقات لا تأبى الحقيقة .

حكمةٌ مشرقيّة

ان الانسان يتنوّع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

۱- يمتاز فى نسخة «ط» وفى بعض النسخ : يمتاز وفى بعضها : ممتازه .

* فى النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجماديه واذا خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاءَ عن بصيرته فی هذه‌الدنیا و اما الأکثرون فانّهم کما دلّ علیه قوله تعالی: «بل‌هم فی لبس من خلق جدید» حتی‌الشیخ‌الرئیس ومن فی طبقته من‌الحکماء وقد سئله بهمنیار فی مفاوضة بینهما عن تجویز تبدّل الذات فنفاه.

والحقّ هیهنا مع‌التلمیذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدّد لتعلقها بالطرفین: العقل والهیولی. وکلّ من رجع الی وجدانه وجد، ان هذه‌الهویّة الحالیة منه غیر الهویّةالماضیه والآتیه لا بمجرد اختلاف‌العوارض بل[1] اختلاف اطوار لذات واحدة

وفی‌القرآن آیات کثیرة تدلّ علی تقلّب الانسان فی نفسه و جوهره مثل قوله تعالی: «یا ایّهاالانسان[2] انّك کادح الی ربك کدحاً فملاقیه».

وقوله تعالی «انّا الی ربّنا لمنقلبون[3]» و قوله تعالی: «ارجعی الی ربك[4]» وقوله تعالی: «وینقلب الی اهله مسروراً[5]».

حکمة عرشیّة

انظر الی هذاالهیکل المسمّی بالحکمة وفی هذاالکتاب المملوّ من‌العلوم الربانیّة و تأمّل فی هذاالمیزان الموضوع تحت‌السّماء بالقسط.

اقرء کتابك[6]، هذا کتابنا ینطق علیکم بالحقّ انّا کنّا نستنسخ ما کنتم تعلمون[7]، واحسب حسابك کفی بنفسك الیوم علیك حسیباً[8].

فلعلّك تعرف بهذاالمیزان وزن حسناتك و سیّآتك واعمل بقوله صلی‌الله علیه و آله:

۱- سورة ۵۰، آیة ۱٤
۲- بل باختلاف اطوار .... آق
۳- سورة ۸٤، آیة ٦
٤- سورة ٤۳، آیة ۱۳
۵- سورة ۸٦، آیة ۲۹
٦- سورة ۸٤، آیة ۹.
۷- سورة ٤۵، آیة ۲۸
۸- سورة ۱۷، آیة ۱۵

خاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» و تفكر فی هذاالصراط المستقیم اولاً ثم امش علیه الی‌الله فانه صراط‌الله العزیز الحمید. وتدبر فی قوله تعالی[1] : «وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله» ففی‌معرفة النفس الآدمیة و قرائة هذاالکتاب الذی فیه‌الحکمة و فصل‌الخطاب تظفر بالمقصود و تهتدی الی اصل‌الوجود «و تفتح لك[2] ابواب السماء والملائکة یدخلون[3] علیك من کل باب» و تدخل‌الجنة بغیرالحساب وان کنت لا تحسن ان تقرء هذاالکتاب وقد اوجب الله علیك قرائته ولا تقدر ان تفهم کیف تزن بهذاالمیزان او کیف تحسب هذاالحساب و قد امرك به رسوله وکیف تجوز علی هذاالصراط وقد کلفت‌باتباعه والمشی علیـــه .

فاحضر مجلس اخوان لك ناصحین والزم طریقهم واهتد بهدیهم بعد ان یرفع عنك حجاب‌العصبیة والجحود واخلــع عن نفسك لباس‌التقــلید و تفك عن رقبتك قلادة‌الشهرة والریاء و تجلو عن بصیرتك غشاوة المراء والامتراء حتی یعلموك ما علمهم‌الله ورسوله‌ویعرفوك‌ما عرفوا من‌الحق فتسیر بسیرهم‌العادلة وتعمل بسنتهم الحسنة و تنظر بعین‌البصیرة فی حقایق‌الاشیاء کما نظروا و تتفقه فی‌دین‌الله کماتفقهوا وتدخل مدینة‌العلم والحکمة کما دخلوا و تنجوا من عذاب‌القبر و تحیی بروح‌المعرفة والیقین و تعیش عیش الکاملین و تحشر فی زمرة ائمة‌الصالحین *

الاشراق‌التاسع

فی ان‌النفوس لا تتناسخ .

ان‌التناسخ عندنا یتصور علی ثلاثة انحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الی

١- سورة ٦ آیة ١٥٤ ٢- سورة٧ آیة ٤٠ ٣- سورة ١٣، آیة ٢٤،

* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عن‌نفسك ..... فتسیر بسیرتهم ..... و تتفقه .... کماتفقهو

بدن مباين له منفصل عنه فی‌هذه‌النشأة بان یموت حیوان و ینتقل نفسه الی حیوان آخر او غیرالحیوان سواء کان من‌الاخس الی‌الاشرف او بالعکس و هذا مستحیل بالبرهان لما سنذکره.

وثانیها : انتقال النفس من هذاالبدن الی بدن اخروی مناسب لصفاتها واخلاقها المکتسبة فی‌الدنیا فیظهر فی‌الآخرة بصورة ما غلبت علیها صفاته کما سینکشف لك عند اثباتنا المعادالجسمانی وهذا امر محقق عند ائمةالکشف والشهود ثابت‌منقول من ارباب‌الشرایع والملل‌ولهذا قیل : «ما من مذهب‌الا و للتناسخ فیه قدم راسخ»، وعلیه یحمل ماورد فی‌القرآن من‌آیات کثیرة فی هذاالباب وظنّی‌ان ماتقل عن‌اساطین الحکمة کافلاطن ومن سبقه من‌الحکماءالذین کانوا مقتبسین انوارالحکمة من‌الانبیاء سلام‌الله علیهم اجمعین [1] من اصرارهم علی مذهب‌التناسخ[2] هوبهذاالمعنی لما شاهدوا ببصایرهم بواطن النفوس والصور التی یحشرون علیها حسب نیاتهم واعمالهم[3] «و وجدوا ما عملوا حاضرا» و شاهدوا ایضاً کیف یحصل فی‌الدنیا للنفوس ملکات نفسانیة لتکرر اعمال جسمانیة یناسبها حتی یصدر عنهاالاعمال من جهة تلك‌الملکات بسهوله- صرحوا‌القول بالتناسخ ومعناه حشرالنفوس علی صور صفاتهم‌الغالبة کقوله تعالی: «ونحشرهم یوم[4] القیامة علی وجوههم» ای‌علی صورالحیوانات‌المنتکسة الرؤس و قوله : «واذاالوحوش حشرت[5]» و قوله: «تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم[6] وارجلهم بما کانوا یعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد[7] تم علینا»

۱- وان اردت تفصیل‌الاقوال الواردة عن اساطین الحکمة فی‌التناسخ فارجع الی حکمة‌الاشراق وحواشی المصنف العلامة علی هذاالکتاب «شرح حکمت‌الاشراق۱۳۱۶ ه ق ط ص ٤٧٦، الی ص۵۲۰.

۲- فی نسخة: «ط و آ،ق و بعض‌النسخ‌الموجودة عندنا «وانما کان بهذاالمعنی»

۳- سورة ۱۸، آیة ٤٧

٤- سورة ۱۷، آیة ۹۹.

۵- سورة ۸۱، آیة ۵

٦- سورة ٢٤ ، آیة ٢٤

۷- سورة ٤۱، آیة ۲۰

وقوله : «اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم [1] بماكانوا يكسبون» .

وفى الحديث عنه صلى الله عليه وآله : «يحشر الناس على وجوه مختلفة، يحشر الناس على نياتهم ، يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون ، وكما تنامون تبعثون» .

فهذا هو مسخ البواطن من غير ان يظهر صورته فى الظاهر فترى الصور اناسى وفى الباطن غير تلك الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غيرذلك من حيوان مناسب لمايكون الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التى كانت الى صورة ما ينقلب اليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج والهيئة على شكل ماهو على صفه من حيوان آخر وهذا ايضاً جايز بل واقع فى قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم ومسخ البواطن قد كثر فى هذا الزمان كما ظهر المسخ فى الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه فى بنى اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم [2] القردة والخنازير ، وكونوا قردة [3] خاسئين» .

واما مسخ صورة الباطن دون الظاهر فكقول النبى صلى الله عليه وآله ـ فى صفة قوم من امته: اخوان العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللين» .

فهذا مسخ البواطن ان يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان، والله العاصم من هذه القواصم .

١ـ سورة ٣٦، آية ٦٥ .
٢ـ سورة ٥ ، آية ٦٥ .
٣ـ سورة ٧و٢ ، آية ٦١، ١٦٦ ، خسب ما قرناه .....

حِكمَة" عَرشيَّة"

اماالتناسخ بالمعنىالأول فقد مضى ما يستبين بهاستحالته اذقد علمت: انالنفس فى اولالكون درجتها درجةالطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالاتالمادّة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليّة ما فيستحيل ان يرجع تارة اخرى الى القوّة المحضة والاستعداد .

ثمّ انه قد مضى انالصورة والمادّة شيء واحد له جهتا فعل و قوة وهما معاً يتحرّكان و يتدرّجان فىالاستكمال بازاء كلّ استعداد، فعلية خاصّة فمنالمحال ان يتعلّق نفس جاوزدت درجته[1] النباتيّة والحيوانيّة الى مادةالمنى اوالجنين .

وقد علمت : انالمنى لم يتجاوز صورته حدالطبيعة الجرميّة وانالجنين مادام فىالرحم لم يتجاوز صورته درجةالنفس النباتيّة والتمنىالذى حكىالله تعالى عن- الأشقياء بقوله : «ياليتنى كنت[2] ترابا» .

تمنىامر مستحيلالوقوع و كذا قوله : «ياليتنا[3] نرد فنعمل غيرالذى كنّانعمل» فقد حرّم الله الرّجوع الى الدنيا عليهم اذلا تكرار فىالفيض ولا تعددفىالتجلى[4]

١ـ جاوزت درجةالنباتية ، اكثرالنسخالموجود عندنا

٢ ـ سورة ٧٨ آية ٣٩   ٣ ـ سورة ٦ آية ٢٧

٤ـ و قد عبر عن هذاالمطلب فى مسفوراتهم بعباراتمختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحده ، ليس لشىءواحد وجودان» وانالله لايتجلى فى سورة واحدة مرتين ولا تكرار فى تجليه والشىء لا يثمر ما يضادهو يباينه من جميعالوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثله شىء » وقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فىشرحناعلى مقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ هـ ق ص١٢٦، ١٢٧ .

الاشراق العاشر

فی ضعف ماقیل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فی بیان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج یستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة کانت لبدن واحد نفسان والوجدان یکذبه .

وللباحث[1] ان یمنع الحاجة الی فیض جدید بل ینتقل الیه نفس تجاوزت من النبات الی الحیوان ثم یصعد الی رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعی نفساً فمزاج الانسان اولی فله ان لایسلم هذه الاولویات فی عالم الاتفاقات ثم یقول : بعد تسلیم ان المزاج الاشرف یستدعی النفس الاشرف انها هی التی جاوزت الدرجات النباتیة والحیوانیة .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلکیات فان اجسادها شریفة فی الغایة ولم ینتقل الیها من النبات والحیوان[2] نفس ثم انا نساعده فی هذا القول، فالمزاج الانسانی لایحصل الا بعد مزاج الحیوانی وهو لایحصل ایضاً الابعد مزاج النباتی و هلم الی الجسمیة الطبیعیة والهیولی التی قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنی فکذلك الامر فی النفس الانسانیة علی ما علمت من طریقتنا کما اشیر الیه بقوله تعالی: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً»[3] و بقوله : «وقد خلقتك[4] من قبل ولم تك شیئاً» .

فان اراد[5] بما ذکره الانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها و تکامل الدرجات فیها فهو امر واقع بلاشبهة ولو سمی هذا تناسخاً

۱ـ وللخصم .... و ل ، ل ،خ ص م
۲ـ ثم انه قد ساعدنا فی هذا القول ....
۳ـ سورة هل اتی آیة: ۱ ـ
٤ ـ سورة ۱۹ آیة ۱۰
۵ـ فی بعض النسخ ومن جملتها نسخة د،ط: «فالانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها وتکامل الدرجات فیها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمی هذا تناسخاً فلا نزاع ....»

فلا نزاع فی هذهالتسمية .

وان اراد به انتقالالنفس من جسد الی جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .

وهذاالمذكور والذی قبله وان كان بحثاً علیالسند الا ان الغـرضالتنبيه علی حقيقةالمقام .

حجّة اخری لهم

انالجهال والفجرة لو تجرّدوا عنالابدان والاجرام وعن قوة مذكرة لقبائح افعالهم و خطاء جهالاتهم ومدركة املكاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الیالملكوت الاعلی فاينالشقاوة ؟[1] .

والجواب بطريق عرشی : انّ لهم ابداناً اخرويّة حشروا اليها و تعذبوا بانواع الآلام المناسبة لاعمالهم .

حجّة اخری لهم

انّالفسقة والاشرار ربما اطّلعت نفوسهم عند قلّةالشواغل بمنام او مرض او خلل بشیء منالامور الغيبيّة لاتصالهم بالملكوت فاذا زالالمانعالبـدنی بالموت و تجردوا[2] منغير انتقالالی بدن آخر فازوا بالدرجاتالعالية فلا يكون لهم شقاوة" .

والاعتذار بـ : انّ الهيئات الرديّة يمنعهم عنالوصول اليها. يدفعه انّالهيئات لم، لم يمنعها معالشاغل البدنی و منعها بدونه .

والجواب ما مرّ من اثبات دار اخری هی دارالجزاء والحساب .

١ــ : وخطاء جهالاتهم ، مدركة لملكاتهم ....ل،م

٢ــ وتجردوا منانتقال آ،ق ــ د،ط

حجّة اخرى لهم

ليس للحيوان عضو ، الا وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل ، فليس لاحد ان يقول: الفرس لايزال ينتقض فرسيتّه[1].

ثم ان للحيوانات عجايب افعال و حركات ذهنيّة ، فانظر الى النحل ومسدّساته و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرد والببغاء ومحاكاتهما لافعال العقلاء واقوالهم و غير ذلك من رياسة الاسد و تكبّر النمر و سماع الابل و فراسة الفرس ووفاء الكلب وحيلة الغراب اهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرميه؟ .

واحتـراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئى يحفظ فى الخيال فلم يكن يحترز عما يخالفه فى المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى كلّى يستلزم نفساً مجردة لم يجز فى العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان اوالوصول الى السّعادة العقليه بعد المفارقه .

والجواب : ان لكل حيوان ملكاً يلهمه وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة كما فى قوله: «واوحى ربك[2] الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر الجزئيّة[3]، على انّا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قريبة الدرجة الى اوايل رتبة الانسانيّة حشر الى بعض البرازخ السفليّة الاخرويّة.

تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً فى التناسخ و اقلهم تحصيلاً طايفة ذهبـوا الى امتناع مفارقة شئ من النفوس عن الابدان لانّها جرميّة السنخ متردّدة فى اجساد ـ

١ـ ينتقض فرسيته ... د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢ـ سورة ١٦ آية ٧٠

٣ـ عن ذوات المشاعر الحسية .... د،ط

الحيوانات[۱].

فيقال لهم: ان هذه‌النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على تجرّدالنفوس الانسيّة ينافى مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر و انكانت مجرّدة، فالعناية مقتضية لا يصال كل موجود الى كماله و غايته، وكمال الانسان فى النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيّاً.

اماالذين سُعِدوا، ففى الجنة واماالذين شقوا ففى النار» و سيأتى زيادة‌تبصرة.

الاشراق الحادى‌عشر

فى الاشارة الى النّفس الفلكيّة.

انّ الاجرام العلويّة ذوات نفوس ناطقة، وهذا مما قداوضحه الطبيعيون بحسب آرائهم الطبيعيّة.

ومما يوضح ذلك بسرعة: ان‌المانع عن قبول‌الفيض الذى يكون للاجسام‌التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعيّة الحاصله عن البُعد عن الاعتدال.

الا ترى انّ الاجسام البسيطة المتضادّة الطبايع اذا تركّب ازدادت فى قبول الفيض الربانى[۲] حتى اذا امعنت فى‌الخروج عن‌التضادّ و توسّطت الى حاق‌الاعتدال استعدّت لقبول ذات‌الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات دايمة الاشواق يترشّح من حركاتهاالبركات والخيرات على مادونها و معلوم ان‌التأثير الالهى يظهر اولاً فى‌العرش‌الاعظم الذى بمنزلة قلب‌العالم و يبدء من‌الجرم‌الاقصى فيمرّ بالافلاك و بتوسّطها يصل الى‌الاجرام الارضيّة على ما اوضحته افاضل

۱ــ والقائلون بهذاالقول على ما فى شرح حكمةالاشراق للعلامةالشرازى «ره» جمع من‌الاقدمين و لبعض قليل من‌المتأخرين

۲ــ والنفس‌الرحمانى ..... «ط

الفلاسفة .

ولو لم يكن فى عالم السماوات من الشرف والفضيلة ماليس لغيرها من الجزميات لما جرى[١] على لسان اكثر المليين والامم ان الله على السماء و لم يرفع اليها الايدى فى الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى[١]» .

واما الاجرام الاسطقسية التى هى تحت كرة القمر ، فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادها فى الصور الا ظل ذلك الفيض وهى الطبيعة السائلة المتجددة المنفعلة على الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابداً .

ثم كلما تخلصت وبعدت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهى الى لباب العالم الارضى «كشجرة اصلها ثابت[٢] وفرعها فى السماء» وهو الانسان واذا بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الاعظم والفيض الاتم كاتصال الفلك بالملك.

فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و آخره و هو العاقل كثمرة ، ابتدئت اولاً و ظهرت آخراً .

حكمة عرشية

ان للفلك عقلا و نفساً و طبيعة سارية فى جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعددة متباينة الوجود ، فان ذلك ممتنع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض والآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك و هويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية : اى ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

١ـ سورة ٢٠، آية ٤ ٢ـ سورة ١٤ آية ٢٩

محضه ناقصه الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشر الحركة ليس الا ما يميل الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقليّة لايباشرالتحريك ، لتساوى نسبةالارادة الكليّة الى جزئيات حدودالحركه ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلى ، واما من حيث نشأتها الحيوانيّة ، فلها وجه الى القدس «فيها عين[۱] جارية» ينبع منها ماء الحيوة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سُرُر[۲] موضونة متكئين عليهامتقابلين[۳] يطوف عليهم ولدان مخلّدون باكواب و اباريق وكأس من مَعين» .

وقد مرّ منا البرهان [٤] على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديّته جامعاً لحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبه العقل و مرتبه النفس و مرتبه الطبع ، ولكل من هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار واللوازم و هذا شديدالغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى .

الشّاهدُ الثالِث

فى التجرّد لاِثبات مَعادالنّفوس

وفيه اِشراقات

الأوّل ، فى العقل بالفعل . لما علمت ان كلّ صورة معقولة بالفعل هى ماوجودها وجود صورة فارقت الموادالجسميّة وعلايقهافهى بذاتها عاقلة بالفعل كما انّهامعقولة

۱ـ سورة ۸۸ ، آية ۱۲ ۲ـ فى بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

۳ـ سورة ٥٦ ، آية ۱٥،۱٦،۱۷،۱۸ .

٤ـ فى بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....

بالفعل ، و كلُّ صورة ماديّه فهى عاقله و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت كونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلةً ولامعقولةً بالفعل، بل بالقوّة وليس كما هوالمشهور انالنفس تجردالصورة المحسوسه و ينزعها عن موادّها فيصيّرها معقولة بالفعل والنفس هى ماهى بحالها حتىيكون هى ثابتةوالاشياء مستحيلة متغيرة بلالأمر بالعكس اولى من ذلك فانالأشياءالماديّة المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولاً فظهور كل حقيقة علىالقوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجردة وعلىالحواسّ بصور متخالفه ماديّه ليس بان يدل على كون [1] حركةالنفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هوالصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان فىالوجود وحدة روحانيّة و كثرة جسمانية و اخرى[1] ماديه قضتالعنايه الربانيّه بايجاد نشأة جامعه تدركالنشآت فرتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقليّة فيتمكن بتلكالمناسبة بادراكها[2] و نيلها من حيث هى وهوالعقلالفعال وقوى جسمانية أو ماديه يناسب بذواتها تلكالكثرة الجسمانيّة اوالمادية فيدركها من حيث هى وهوالجسم اوالمادّة .

ثم انالنفس فى مبادى تكونها و ظهورها تغلب عليها جهةالكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقليّة بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهةالوحدة فصارت عقلاً و معقولاً بعد ما كانت حسّاً و محسوساً فللنفس حركة فى ذاتها من هذهالنشأة الى[1] نشأةالآخرة .

١ـ ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركةالنفساولى من عكسه بل عكسه هوالصواب «ط
٢ـ من ادراكها و نيلها : آ،ق ـ «ط .

الاشراق الثانى

في اتّحادالعقل بالمعقول

لما تبيَّن انَّ كلَّ صورة في مادة تحتف[1] بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ينالها ، فكما انّ المحسوس ينقسم الى ما هى محسوسة بالقوّة والى ماهى محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر [2] الحسّاس والاحساس ليس كما زعمه الجمهور من انّ الحس تجرّد صورة المحسوس من مادّته ويصادفها مع عوارضها الشخصيّة والخيال تجرّدها تجريداً اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها الشخصيّة من مادّة الى غيرها .

ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوّة الحسية الى نحو صورة المحسوس الموجودة فى مادّته كما ذهب اليه قوم فى باب الابصار بل بان يفيض من الواهب صورة نوريّة يحصل بها الادراك فهى الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسّة ولا محسوس الا بالقوة [3] .

واما وجود صورة فى مادّة مخصوصة مع شرايط و نسب مخصوصة فهو من المعدّات .

فكذلك الحال فى القوّة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريد الصورة عن المادّة وعوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلى بذاته المعرّاة عن الصورة العقليّة يدركها .

وليت شعرى اذا لم يكن لـه فى ذاته صورة المعقولات فبأىّ شىء ينالها اهو

١ـ فى بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...

٢ـ بالجوهر الحاس ـ د،ط

٣ـ : فلاحاس ولا محسوس ...... آ،ق ـ ل،م

بذاته العارية المظلمة يدرك الأنوار العقليّة فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اوّلاً كيف يدرك بها غيرها و الاّ فان جاز ذلك[1] فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جَذعاً .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجرّدة لم يصحّ لأحد ان يقول : انّه في ذاته معرّى عنها غير منوّر بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعِل حصول صورة لمادّة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحقّ الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل الاّ بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احَد الجانبين بل بان يتحوّل المادّة في نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقليّة للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والأرض لنا[2] كما زعمه الجمهور لاكوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الاّ حصول اضافة محضة والاضافة من اضعَف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها[3] في الخارج الاّ كون الطرّفين على وَجه اذا عَقل احدهما عقَل الآخر فهذا حظّهما من الوجود ، لا انّ لها صورة في الأعيان .

ثمّ ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- في بعض النسخ ومنها نسخة «ط» : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جدعاً .

٢- كوجود السماء لنا، لست اقول صورتهما الحاصلة فينا فليس الحاصل..... «ط»

٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والعـلام لنا لايوجب وجود شئ منها لتاوفينا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا او لقوانا والكلام عايد فى تلك الصور وكيفيّة حصولها لنا اهى بمجردالاضافة ايضاً او بالاتحاد معناً ، فانكان بمجردالاضافة فحصول الاضافة ليس حصولاً حقيقياً[1] لصورة شئ كما علمت و هكذا يتسلسل الامر الى غيرالنهاية وان كان بالاتحاد فهوالمطلوب .

فعلم ، ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرِك والمدرَك والعقل الذى يدرك الاشياء كلها فهو كل الاشياء و هذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم انّ النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هى الذات الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلميّة كالقنية الماليّة من «الذهب والفضّة والانعام والحرث ذلك[2] متاع الحيوة الدّنيا» اى وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسميّة بعضها بالبعض الذى مرجعه الى وجود النسب الوضعيّة .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم و لا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكلّ غايب عن الكل فالجسم جوهر ميت ظلمانى وما يتعلّق به فهو بقدر تعلقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرميّة الى الفعل العقلى يكون حيّاً عقليّاً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كل شئ دونه وبيده ملكوت هذه الاشياء التى تحته .

حكمة مشرقيّة

كلما يراه الانسان[3] فى هذاالعالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه فى ذاته

١ــ فحصول الاضافة ليس حصولا لصورة شئ وهكذا يتسلسل الامر .... دءط ــ آءق

٢ــ س ٣ ى ١٢

٣ــ كلما يراه الانسان فى هذاالعالم فضلا عن وقت ارتحاله ....دءط

وفى عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ايضاً فى ذاته .

حِكمَة" اُخرى[١]

النفس الانسانيّة من شأنها اَن يبلغ الى[١] درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها[١] ويكون قوّتها سارية فى الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

الاشراق الثالث
فى حصول العقل الفعّال فى انفسنا

ان للعقل الفعال وجوداً فى نفسه و وجوداً فى انفسنا لأنفسنا فان كمال النفس الانسانيّة و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشئ اليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الأمر بـ : أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدّماً وغايةً متأخّرة لشئ واحد ، فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذى يحصل بتكرّره كثرة عدديّة من نوع واحد و هـذا الواحد لا يكون الا من الجسمانيّات .

ثمّ لا شكّ ان النظر فى العقل الفعال فى نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادى وليس النظر هيهنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثّر النفس و انفعالها عنه ثمّ صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان فى اول صباه بالقوة فى الكمال العقلى والوجود المفارقى وان كانت بالفعل فى كونها صورة كماليّة للجسم الطبيعى من

١- فى بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها

١- واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفيس فى الاسفار مفصلاً وان شئت فراجع ط ك س نفس ص١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثمّ يصير امراً عقلياً بالفعل فى تصوير الحقايق وافادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسيّة وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر مايخرج اليه وهذا ايضاً لوكان غير مفطور على الكمال العقلى لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهى الى فيض علوىّ ونور الهىّ يتّصل[1] بها هو كامل بالفعل فعال فى النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حد القوّة الى حدّ الفعل فبالاتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتّصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوة الى حدّ[2] كونه مبصراً بالفعل و بالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثمّ من البيّن المشاهَد : ان هذه الصورة العقليّة موجودة فى ذاته لما بيّن ان العقل كلّ الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متّصل بالعقل الفعال و بقد اتّصاله به و اتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لايظهر فى البصر صورة شىء من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون فى ذاته صوَر المحسوسات فالنور المحسوس ليس كلّ المستنيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فانّه كلّ المعقولات .

وقد اتّضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهراً فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لأنّه مقوّم للجواهر الفعليّة .

الاشراق الرابع

فى ترتيب ما يحدث منه فى الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالدايرة يبتدى من اوّل وينتهى آخرها الى اوّلها .

١ـ متصل بها . دءط.

٢ـ فى النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه عن حد كونه مبصرا بالقوة الى حد الفعل

ان اول ما يحدث منه فى الانسان بعدالقوّة الهيولانيّة التى حدثت فى هذا العالم[1] بواسطة حركات الأفلاك الدايرة من فيض العالم الملكوت شوق[2] الى محرّكها وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرّجال ؛ هى القوّة التى بها يتحفظ صورة جسميّة[3].

ثمّ القوّة التى بها يتغذى وينمو ثمّ التى بها يدرك الملموس من اوايل الكيفيات كالحرارة والبرودة و غيرهما ثمّ التى بها يحسّ الطعومَ ثمّ التى بها يشعر بالروايح فاذا تمّ له وجود اللامسة والذائقة والشامّة ، فاضت عليه قوة بها يدرك الأصوات والتى يدرك الأضواء والألوان وماتحتها ويحدث معها القوة النّزوعيّة الى مايحسّه فيشتاقه او يكرهه ثمّ يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ماارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لهاثمّ قوة اخرى متصرفة فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى درجات الحيوانيّة واعلى مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرّويّة فهذه هى القوة النفسانية فالغاذية شبه المادّة للقوة الحاسة و هى شبه المادّة للقوّة المتخيّلة وهى للقوّة الناطِقَة.

فاما النزوعيّة فانّها فى الوجود تابعة للحاسّة الرئيسه والمتخيله والناطقه على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه و هرَب عما يخالفه الاّ انّ هذا الطلب يسمّى فى الحساس والمتخيل والناطق شوقاً و ارادةً وفيماتحتها ميلاً وفيما فوقها عنايةً فبالناطقة تمّ كمال العالم الحسّى والمِثالى فيجتمع عند الحاسّة الرئيسة للخمس صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيّلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١ـ من حركات الافلاك ... د،ط

٢ـ شوقا الى محركها ... آ،ق

٣ـ يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترتسم فی‌الناطقة صوَر معقولاتها التی هی عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهی‌الأشياء البريئة من‌المادّة و علائقها .

واماالمعقولات التی ليست بجواهرها معقولة بالفعل؛ فليس وجودها وجوداً عقلياً بل حسيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقليّة والمعانی‌الصوَرية كالحَجارة والنبات وما يحمله مادّة" او جسم فان‌هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هی آثارالمعقولات وظلالها و اشباحهاو اول ما يحدث من‌العقل الأنسانی بالطبع فهو كهيئة فی مادّة نفسانيّة هی فی ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن ان‌يكون مادّة لمادونها ولا صورة لمافوقها كما ان‌الهيولیٰ لايمكن ان‌يكون صورة لامر اذلااخسّ منها فالناطقة صورة" بنحو و مادّة بنحو آخر فی‌عالم‌الأشباح وتلك فی عالم‌الارواح وانما يصير صورة عقليّة لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكلّما خرجت من‌القوة الی‌الفعليّة خرجت مخزوناتها من‌القوّة وهكذا الی ان يصير قوّةَ ذاتها فِعلاً محضاً وخيالها عقلاً محضاً و بَصَرُها بصيرةً و قالبها قلباً فهی لا تزال مفتقرةً الیٰ شیءٍ آخر ينقله و ينقلها من حدّالقوّة الی حدّالعقل و يُقلّبُها كيف يشاء و هوملك روحانی من ملائكة الله و نور عقلی من انواره يَسُوق [1] عباده الیٰ رضوانه .

الاشراق‌الخامس

فی ان‌الأنسان العقلی شیء" واحد مبسوط .

وذلك لأنّه كامل‌الذات لايحتاج فی وجوده الكمالی البقائی الیٰ تفصيل قویً وتركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقليّاً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدئه و غايته شيئاً واحداً ويكون علّة بدئه علّة تمامه و يكون «ماهُو» و «لِمَ هُو» فيه

١ـ فی‌اكثرالنسخ‌المخطوطة : لسوق عبادة الی رضوانه

امراً واحـداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مختلفة فى مواضع لأن القصور علة التكثير فصارت علة بدئها غير علة تمامها لأنها ذات مراتب متفاوتة ، الا ان الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثراً واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسة على درجاتها والمتخيلة والمتفكرة كلها كأنها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما ان الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذا الذائقة يبتلع المطعومات والشامة تجلب الروايح والباصرة والسامعة يأخذ ان صور الأصوات والأنوار والمتخيلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التى قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و امساك لما يجذبه كل بحسبه و حاله «كل نفس معها [1] سائق و شهيد» .

وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتحد فيه كل سائق و شهيد و فاعل و غاية .

فالنفس الانسانية (كما صرح الفيلسوف المعلم) : ببعض قواها فى هذا العالم و بعضها فى عالم العقلى بل فى كل عالم من العوالم لها جزء وليست اجزاؤها كأجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهية [2] .

الاشراق السادس

فى السعادة الحقيقية .

لانزاع لاحد فى ان لذة كل قوة نفسانية خيرها با دراك ما يلايمها و الـمها

١- س ٥٠ ، ى ٢٠

٢- صرح بهذا الشيخ اليونانى فى كتاب اولوجيا الميمر الرابع

و شرّها بادراك ما يضادّها فلذّة الحسّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة الغضب الظّفر بالانتقام، والوهم الرجاء والحفظ التّذكّر .

ثمّ هذه القوى وان اشتركت فی هذه المعانی فمراتبها متفاوتة فماوجوده اقوی وكماله اعلی ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فليس كلّ لذة كما للحمار فی بطنه و فرجه حتی يكون المبادی السابقون المقرّبون عدمت عندهم[1] اللذّة والسعادة اصلاً.

ثم انّ الكمال والامر الملايم ربما تيسّر للقوّة الدرّاكة وهناك اما مانع شاغل لها عنه فيكرهه ويؤثر ضدّه ككراهة بعض المرضی للطّعوم الحلو وايثار ضدّها واما ممنوّة[2] هی بضدّ ما هو كمالها فلا تحسّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان يتّحد بالعقل الكلی ويتقرّر فيها صورة الكلّ والنظام الاتمّ والخير الفايض من مبدء الكل الساری فی العقول والنفوس والطبايع والاجرام الفلكيّة والعنصرية الی آخر الوجود فيصير بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيّة[3] الكل «وينقلب الی اهله مسروراً» .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لساير القوی كانت نسبتها اليها فی العظمة والشدّة والدوام واللزوم كنسبة العقل الی القوی الحسيّة البهيميّة والغضبيّة لكنّا فی عالمنا هذا و انغمارنا فی البدن وحواسّنا البدنيّة واغراضنا الدّنيويّة لانحن اليها كلّ الحنون الا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الاعلی عند انحلال الشبهات و استيضاح المطلوبات ؛ فتجد من تلك اللذّة مثالاً ضعيفاً تفوق لذّته علی كل لذة من لذات هذا العالم من منكح هنيیء ومطعم شهیّ و مسكن بهیّ .

١ـ عدمت عنهم اللذة والسعادة .

٢ـ فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا فی اكثر النسخ المخطوطة .

٣ـ س ٨٤ ، ی ٩

وانت لو كنت عالي النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك اطعمه لذيذة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك و بين هويتك العقلية ، فرقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل الفعال باق ابداً والفيض من جهته مبذول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقايص والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لاعيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلوفرض كون المعارف التى هى مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة في حقها لكانت لها لذة لايدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقايق لافي اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عنداختزانها نحو وجود ضعيف منها و الآفاتها اقوياء الوجود اشداء النورية والمعرفة فى هذا الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود لذيذ وكماله الذ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولي والحركة والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقى فان كانت منفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم الى المتخيلات التى تلفقها تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيل الصور الملذة فينجر تخيلها اياها الى[1] مشاهدتها بعد رفع الوهم كما فى النوم الذى هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف فى الجنة من المحسوسات .

فهذه جنة المتوسطين والصالحين وتلك هى جنة المقربين الكاملين .

الاشراق السابع

فى الشقاوة التى بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقية فهى اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العالية او بحسب غلبة الهيآت البدنية من المعاصى الحسية كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والانكار للحكم بالعقايد السفسطية او المشاغبية وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلبا للشهرة والرياسة وافتخارا بما يستحسنه الجمهور و تشوقا الى الكمال الوهمى بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشقاوة فى القسم الاول من قبيل الاعدام[1] كالموت للبدن او الزمانة فى الاعضاء من غير شعور بمولم .

واما فى القسم الثانى فبادراك امر مولم موذ، كالعضو الذى به وجع شديد فان هذه الهيآت الانقهارية قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لان حقيقتها يستدعى ان يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن و قواه الشهوية والغضبية، فاذا انقهرت عنها وانقادت و خدمت اياها فى تحصيل مآربها الدنية كان ذلك موجب شقاوتها و تألمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسيها[2] عن امر عاقبتها

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت او الزمانة فى الاعضاء ....

٢ـ ينسيها عن امر .... د،ط

ويشغلها [1] سكر الطّبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال العايق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذّى النفس بتلك الهيئآت الردّية اشدّ الأذى، ولكن لمّا كانت هذه الهيئآت غريبة عن جوهر النفس وكذا مايلزمها فلا يبعد أن تزول فى مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق فى رسوخها و ضعفها وكثرتها و قلّتها انشاءالله .

ويشبه ان يكون [فى] الشريعة اشارت الى هذاحيث ورد : «أنّ المؤمن الفاسق لا يخلّد فى النار» .

واما القسم الثالث فهو النّقص الذاتى للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً اليه ثم تارك الجهد فى كسبه ففقدت منه القوّة الهيولانيّة و حصلت له فعليّة الشّيطنة والاعوجاج و رسخت فى وهمه العقايد الباطلة فهى الداء العياء التى أعيت اطبّاء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذا الألم الكاين عنها بازاء اللّذّة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجلّ من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه أشدّ من كل احساس بمناف حسّى من تفريق اتّصال بالنار او تجميد بالزّمهرير او قطع بالمناشير او سقط[2] من شاهق.

وعدم تصوّر ذلك الالم فى الدّنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتى بازائها هما الشّقاوة والسّعادة العقليتان المعروفتان عندالفلاسفة ونحن بصدد اثبات المثوبات والعقوبات الحسّيّين عن قريب انشاءالله .

الاشراق الثامن
فى درجات الناس فى هذه الشّقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرآت قابلة للصور الواقعة فى العالم و انّما المانع

١ـ و يشغلها سكر الطبيعة .... دها.

٢ـ او سقطه من شاهق

من انكشاف الصور العلميّة له احد حجب خمسة .

اوّلها : نقص جوهره وكونه بالقوّة كحديدالمرئات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل

والثانى: كدورة الشهوات والمعاصى المكدّرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له كصداء المرئات و طبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقايق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة فى الطاعات والتفقّه فيها و صرف الفكر فى تفاصيلها كمرئات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها

والرابع : وقوع السدّ والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصبّاً فرسّخت وتأكّدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق.

وهذا كالجدار الواقع بين المرئات والصّورة كقوله تعالى[١] : «وحيل بينهم وبين ما يشتهون» و قوله تعالى[١] : «وجعلنا من بين ايديهم سدًّا ومن خلفهم سدًّا فأغشيناهم[٢] فهم لا يبصرون» .

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما هو المطلوب الاصلى من الحضرة الالهيّة «على الصّراط المستقيم[٣]».

فان الاهتداء الى الحقّ لايمكن الّا بالعثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء والانتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريّة فلا يحصل الّا بمقرّبات و علوم سابقة وكل علم غير فطرى لا يحصل الّا بعلمين سابقين مزدوجين على شرايط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باصول المعارف و بكيفيّة الترتيب وعدم الانتقال من بعضها الى بعض على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

١ــ سورة ٣٤، آية ٥٣   ٢ــ سورة ٣٦، آية ٨

٣ــ سورة ١ آية ٦

مثاله فى المرآة لمن اراد ان يرى قفاد فيها فانه يحتاج الى مرئاتين يضعهما ويراعى بينهما نسبة مخصوصة وضعية حتى ينطبع صورة القفا فى التى يقابله وينتقل منها الى الأخرى فيشاهده فهكذا فى اقتناص العلوم طرق عجيبة من حكايات ـ المرآيا و اشباحها المنتقلة .

والغرض منها فى هذا المقام مجرد مثال نضربه لموانع السعادة العلمية والا فجوهر النفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتحادها بالعقل يصير عين العلوم التى حصلها .

والحاصل : ان اللطيفة الملكوتية فى الانسان امر ربانى و سر من اسرار الله وهى بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقايق الموجودات لولا الاحتجاب باحد هذه الأمور التى بعضها عدمية و بعضها وجودية اعظمها الاشتغال بغير الحق من ـ الصور الموهومة .

وفى الحديث عن صاحب هذه الشريعة : «لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السماء» .

واليه الاشارة بما روى: «انه قيل : له يارسول الله اين الله فى الارض ، قال : فى قلوب عباده المؤمنين» .

وفى الخبر: «لا يسعنى ارضى ولا سمائى ولكن وسعنى قلب عبدى الورع المؤمن. خ‌ل)» .

فعلم انه : اذا ارتفع هذه الموانع الداخلية والخارجية عن نفسه الناطقة تجلى فيها صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ماهى عليه فترى فى ذاته: «جنة عرضها السماوات[1] والارض» .

١ـ سورة ٣ آية١٢٧

ومملكة العارف أعظم منها لأنّ هذه من عالم الملك فقط والملكوت فسحتها اعظم .

الاشراق التاسع

في احوال النفوس الناقصة والمتوسطة و سعادتها
و شقاوتها المظنونتين على رأي الحكماء .

اما الناقصة الساذجة عن العلوم كلها حتى الأوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انها فاسدة و على رواية «ثامسطيوس» انها باقية فاذا كانت باقية ولم تترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة عقلية تلذها ولا امكن تعطلها من الفعل والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الرحمة ارجح فلا محالة لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوره وفي هذه الحالة لاعرية عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الأطفال بين الجنة والنار .

واما النفوس العامية التي تصورت المعقولات الأولية ولم تكتسب شوقا الى الحقايق النظرية حتى تتأذى بفقدها تأذيا نفسانيا سواء كانت نقية النفس عن معاصي الأفعال الشهوية والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في درجتها اذ ليست لها درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولايصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا بغنائها [١] لما علم .

فطايفة اضطروا الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزهاد يتعلق في -

---

١ـ ولا بفنائها ...

الهَواء بجرم مركّب من بخار و دُخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليَحصُل لهم سعادة وهميّة و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهميّة.

وطايفة زيّفوا هذاالقول فىالجِرم الدُخانى و صوّبوه فى الجِرم السّماوى والشيخ الرئيس نقل هذاالرأى من بعض العلماء ووصفه بأنّه ممّن لا يجازف فى الكلام والظاهر انه «ابونصرالفارابى» واستحسنه قائلاً يَشبه ان يكون ما قالهحقاً[1]

وكذا صاحب التلويحات صوّبه واستَحسنه فى غير الأشقياء قال : «و امّا الأشقياء [2] فليست لهم قوّة الارتقاء الى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة » .

قال : والقوّة يحوجهم الى التخيّل الجِرمى وليس يمتنع انيكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جِرم كرى غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الأثيرى والعنصرى موضوعاً لتَخيّلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيّئة مثلاً من نيران و حيّات تَلسَع و عقارب تلدَغ و زَقّوم يَشرب.

قال وبهذا يندفع ما بقى من شبه اهل التّناسخ .

وقال تأكيداً لهذاالرأى : ولست اشكّ لمااشتغلت به من الرياضات انالجُهّال والفجرة لو تجرّدوا عن قوّة جرمية مذكّرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جَهالاتهم مخصّصة لتصوّراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مرّ انّ مبناه على عدم الاطّلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذهالنفوس الخياليّة .

١ـ واعلم انالشيخ نقل هذاالقول فى اواخر الهيات الشفاء مبحث المعاد .

٢ـ شرح حكمةالاشراق ط ١٣١٦ هـ ق ص ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤ .

الاشراق العاشر
فی ابطال ما ذکروه والاشارة الی ما اهملوه.

امّاالذی قرّروه من باب العقلیات فی سعادة النفوس الناقصة فایّ لذّة فی ادراك المعلومات الاوّلیّة مثل «الکلّ اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنین» و «الاشیاء المساویة لشیء متساویة».

بل السعادة ان کانت عقلیّة ففی ادراك الوجودات العقلیة و نیل هویّاتها وان کانت بدنیّة، فبمشاهدة المشتهیات الحسیة وکذا سعادة کلّ قوّة بوجود ما یناسبها.

واماالذی قرّروه فی المتوسّطین فی السّعادة والشّقاوة؛ فلا یخفی علی من تدرّب فی هذه العلوم ان کون جرم سماویّ او عنصریّ موضوعاً لتصوّرات نفس لا یستتم [1] الاّ بان یکون لها به علاقة طبیعیّة او لبدنها معه علاقة وضعیّة، فانّ المسلوب عن العلاقتین کیف تستعمله النفس او ینسب الیه فایّة نسبة حدثت بین الجوهر الرّوحانی والجرم الابداعی اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه الیه دون غیره من الاجرام؛ بل الی حیّزه دون سایر الاحیاز من نوع ذلك الجرم و انی یتصوّر العلاقة الطبیعیّة لجوهر نفسانیّ صوریّ مع جرم تامّ الصورة الکمالیّة غیر عنصریّ الذات ولا یمکن [2] التصرف فیه لمتصرّف بالتصویر والتمثیل الاّ لصورته [3] الابداعیة الحاصلة له لا بالاستعداد ولکن بالفیض الاوّلیّ و ایّة مادّة جسمانیة تصیر آلة لتخیّل [4] نفسانیّة فلا بدّ و ان یتحد بها ضرباً من الاتحاد ویستکمل بها نوعاً من-

---

۱ـ لا تستمر ... «ط
۲ـ ولاالممکن ... «ط
۳ـ الا صورته الابداعیة ... «ط
٤ـ لتخیل قوة نفسانیة «ط

الاستكمال فيخرجها من حدٍّ قوّة الى حدٍّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لايتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيٍّ ومعشوق عقليٍّ يتشبّه[1] فيها .

ولا يمكن ايضاً انيكون ذلكمن قبيل المرايا التى لها نسب وضعيّة الى مايتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصّل[2] صورة فى المرءآت التى لها نسبة وضعيّة الى عينك التى هى بالحقيقة مرءآت نفسك التى يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكى وما يجرى مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرءآتين كيف والسماويات عندهم ليست مطيعة الا لمباديها الاولى و هى ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولاقابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صوّرها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها و بين الاجرام العاليّة علاقة وضعيّة بسببها يصير هى لها كالمرآت الخارجيّة ليشاهد مافيها من الاشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرائى كيف يكون المثل التى هى تخيّلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا بـ : أن الصور السولة هى[3] التى قد حصلت من سيّئآتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل فى الاجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها و شرف مباديها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكى ما يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجز ذلك فى الجرم الفلكى فكذلك لايجوز فى جرم ابداعيٍّ غير منخرق منحصر نوعه فى شخصه لانّه على ما تصوّروه لا بدّ و ان يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١- يتشبه به فيها ... د،ط 　 ٢- : كما يتخيل صورة ...... د،ط - ل،م

٣- فى نسخة د،ط : كمااعترفوا بالصورالمولمة التى حصلت ....

سواء سمّى باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانى متناه موضوعا لتصرفاتها [١] الادراكيّة الغير المتناهيّة اذ لااقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلق و تصوّر قوّة واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل فى جرم واحد استعدادات غير متناهيّة مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّت اليه افكار هؤلاء المشهورين بالحكماء وليس التخلّص منه الّا بالتّشبّث باذيال الأنبياء المؤيّدين بالوحى والانباء انشاءالله .



١ـ فى نسخة «ط»: موضوعا لتصرفاتها وتصوراتها الادراكية .

المشهد الرابع

فى اثبات الحشر الجسمانى وماوعده الشارع و اوعد عليه من القبر و البعث والجنة والنار وغير ذلك

و فيه شواهد:

الشاهد الاول

فى اثبات النشأة الثانية . و فيه اشراقات

الاول ، فى تمهيد ¹اصول اسلفناها يبتنى عليها ماندعيه الآن وهى سبعة

الاصل الاول : ان تقوم كل شىء طبيعى بصورته ومبدء فصله الاخير لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت ، فانها بمنزلة اللوازم .

وكذا وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية وانما الحاجة الى المادة لاجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار ¹ الى حامل طبيعى فان مادة الشىء هى

١- فى اكثر النسخ الموجودة عندى: دون الافتقار بمركب طبيعى . وفى بعض النسخ : الاول فى تمهيد اصول اسلفناها .... و هى سبعة : الاول . من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصّور نسبةالنقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها انّما هى معتبرة فى الشئ المادّى على وجه الابهام فان اعضاء الشخص و بدنه ابداً فى التحوّل والذّوبان والسّيلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نارالطبيعة ، والشخص «هوهو» نفساً و بدناً من اول العمر الى منتهاه لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه التى صورته التماميّة فهذيّةالبدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس ، وان تبدّل تركيبه وكذا هذيّة الاعضاء كهذه اليد وهذاالاصبع اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّةالنفس .

الاصل الثانى : ان تشخّص كلّ شئ عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرّداً كان او مادياً ، واماالاعراض فهى من لوازم الشخصيّة لامن مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كميّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه .

الاصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرى ممّا يجوز فيه الاشتداد الاتّصالى من حدّ نوعىّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هى اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطةً بالمراتب و اوفر جمعيّةً للدّرجات .

اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاحساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلّها مع النّطق ، والعقل يفعل الكلّ بالانشاء والبارى يفيض على الكلّ مايشاء .

الاصل الرابع : انّ الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجودالأفلاك والكواكب من المبادى الفعّالة حيث وُجِدَت منها علىٰ سبيل الابداع توجبما (توجبها.خ.ل) تصوّرات تلك المبادى بلاشركةالهيولىٰ بالاستعداد اذلا مادّة قبل وجودها .

ومن هذاالقبيل الصوَر الخياليّة الصادرة عن النفوس[1] بقوّتها الخياليّة من الأشكال والأعظام والأجرام التى هى كالأفلاك باعداد كثيرة من الجسميات فانّها ليست قائمة بالجرم الدّماغى ولا فى العالم المثال الكلّى كما بيّنّاه بل فى عالَم النفس و صقع منها خارج عن جرميات هذاالعالم الهيولائى .

ولا شبهة فى ان ما يتصورها النّفس بقوّتها المصوّرة ويشاهدها بباصرتها الخياليّة، لها وجود لافى هذاالعالم و الا لرأها كل سليم الحسّ بل فى عالم غايب عن هذه الحواسّ الظاهرة لأنّها مادية لا تدرك الا ما يقارن المادّة وانماضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادمنا فى هذاالعالم و قلّ اثرها لاشتغال النفس بما توردهالحواس عليها من آثار هذاالعالَم ولضعف الهمّة حتىٰ لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوّة العزيمة واجتماع الهمّة و انحصار القوىٰ فى المتخيلة يكون تلك الصُوَر حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التى يدركها هيهنا ، ويكون تلك القوّة عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوّة فعلاً وينقلب العلم مشاهدةً والخيال بصراً .

الأصل الخامس : انّك قد علمت : ان القوّة الخياليّة والجزء الحيوانى من الانسان جوهر مجرّد عن هذاالبدن الحسّى والهيكل المحسوس ، فهى عند تلاشى هذاالقالب المركّب من العناصر و اضمحلال اعضائه وآلاته باقية غيرداثرة ولايتطرّق اليها فساد ولا اختلال اصلاً .

١ـ عن النفس .... دءط.

الأصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغايبة عن الحواس بلامشاركة المواد[١] وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول، الحلول والاتصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و ان حصولها للفاعل اوكد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم[٢] فى قوة خياله مالا وجود له[٣] الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود فى خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤده حفظ ما خلقته فمتى[١] طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى[١] .

واقول : ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة فى العقبى[١] الا ان السعداء لصفاء طويتهم و حسن اخلاقهم يكون قرناؤهم فى الآخرة الصور الجنانية من الحور والقصور والحوض والشراب الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و ردائة اخلاقهم واعوجاج عاداتهم يكون جليسهم فى القيامة الجحيم والزقوم والعقارب والحيات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١ـ فى نسخة ... «ط» : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ......

٢ـ فى نسخة «ط» : «قال بعض العرفا و كل انسان يخلق بالهمة فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها»

٣ـ والقائل هو الشيخ الكامل المكمل «محيى الدين عربى «قده» فى الفص الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهره» ، ١٢٦٥ هـ ق ص ٨٨،٨٩ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله مالاوجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة مايكون له وجود من خارج محل الهمه .

للأعمال فی‌الآخرة بوجه .

وما یحصل فی‌المعاد من‌الصّوَر تأثیرها للعباد ایلاماً و الذاذاً اشدّ بکثیر من هذه‌المحسوسات الموذیة الملذّة هیهنا کیف وربّما یکون المحکوم به فی المنام اقوی تأثیراً مما فی‌الیقظة فما ظنّك فی‌الصّوَرالآخرویات مع صفاءالمحلّ وقوّة الفاعل وعدم‌الشاغل و ذکاء المدرِك ١ .

واعلم ان هذه‌النارالتی تراهافی‌الدنیا لیس هذاالصفاء والاشراق واللمعان‌داخلاً فی‌حقیقتهافان‌هذه‌کلها مسلوبة‌من‌نارالآخرة وانماثبتت‌لهذه‌لأنهالیست نیراناً محضة‌بل فیها نار و نور وامّاالنار المحضة فتمامها انّها موذیة‌قطّاعة نزّاعة‌وهذاالمحسوس من‌النار لیس محرقاً حقیقةً والذی یباشرالإحراق والتفریق حقّاً وحقیقةً هی نار الهیّة مستورة ولها ارتباط‌بهذاالمحسوس وقس علیها سایرالصّوَر المولمة والملذّة

الأصل‌السابع : انّ‌المادة التی اثبتوها لاجل وجودالحوادث والحرکات وتجدّد الصور والطبایع‌الجسمانیات لیست حقیقتها الّاالقوّة والإستعداد و اصلها و منبعها ـ الامکان الذاتی ٢ ومنشأالإمکان ذاتیاً کان او استعدادیّاً هو نقص‌الوجود او فقره فمادام للشیٔ نقص فی‌الوجود یطلب‌الإستکمال بعدالنقص‌والفعلیّة بعدالقوة: فکما ان سلسلة العقول عندالرواقیّین منقسمة الی طائفتین ؛ طائفة منهم لا یلتفتون الی ماسوی‌الله ولا تقع نظرهم الی انفسهم فضلاً عمّا تحتهم فلا یصدر عنهم‌الأجرام و طائفة اخری یشعرون بذواتهم فیصدر عنهم‌الأجرام والنفوس‌لاجل التفاتهم‌الی

١- اعلم ان‌هذاالاصل من‌الاصول‌التامة‌التی یتوقف‌علیه اثبات حشرالابدان و اتصالها بالارواح .

٢- منبع المادة لیس الا نقص‌الوجود و تنزلها عن‌العالم‌المثالی و تحققها فی هذاالعالم واذا امکن تنزل‌الوجود عن‌الحق بحیث وقع فی مرتبة القوة المحضة یجب صدورها والهیولی فی مقام‌الصدور عن‌الحق لایحتاج الی مادة سابقة ولذا قیل انه ابداعی و بهذا یثبت‌وجودالهیولی وجوداً جوهریاً .

ذواتهم الامكانيّة ، فكذلك سلسلةالنّفوس علی ضربين منها مايتعلّق بالأبدان ـ المستحيلة الكائنة وينفعل عن هيئاتهاالماديّة لكونها بالقوّة بعد، ومنها مالا يتعلّق بهذهالأبدان المستحيلة بلالأبدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و انّما شأنهاالصّدور التّديبری علی جهة الفاعليّة واللزّوم مع حيثيّة امكان وقصور عن درجة الكمالالعقلی و الا لما يصحبهاتجسّم وتكدّر فهذاالقسم منالنّفوس تجرّدت عنالحسّ دونالخيال ولو تجردتعنهما لكانت منالمقرّبين .

الاشراق الثانی

فی تفريع ما اصّلناه

فاذا تمهّدت هذهالأصول انكشف :انالمَعاد فی يومالمَعاد هذاالشخصبعينه نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصياتالبدن منالمقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فی بقاء شخصيّةالبدن فان تشخص كلّ بدن انّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادّة حتی انّك اذا رأيت انساناً فی وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكنك ان تحكم عليه بانّه ذاك ـ الانسان فلا عبرة بتبدّلالمادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورةالنّفسانية ، بلالحال كذلك فی تشخّص كلّ عضو منه ولوكان اصبعاً واحداً ، فانله اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فی ذاته جسماً متعيّناً منالأجسام و اسم ـ الاصبع واقع عليه بذلكالاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالاعتبار الأوّل باق مادامت ـ النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالاعتبار الثانی زايل لأجلالاستحالاتالواقعة فيه.

فبعد حشرالنّفوس و تعلّقها باجساد اخری غير هذهالأجساد ؛ ليس لأحد ان

يقول : ان هذاالبدنالمحشور غيرالبدن الّذى مات .

وليس له ان يقول : إن هذا بعينه ذاك ، فان هذا منالذّهب وذاك منالنّحاس؛ بل له ايضاً ان يقول: ان هذا ذاك بعينه فان ذلكالنّحاس صار بـالإكسير فى كورة جهنّم هذا ؛ فجوهريّة هذاالعبد واحدة فىالدّنيا والآخرة و روحه باق مع تبدّل الصور عليه منغير تناسخ وكل ماينشأ من العملالذى كان يعمله فىالدنيا من خير او شرّ يعطى لقالبه جزاء ذلك فىالآخرة «انّ فى هذا لبلاغاً لقوم ١ عابدين» .

فحاصلالبرهان علىٰ حشرالأبدان : انّالنّفوس الإنسانيّة باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والنـاقصين درجة الإرتقاء الىٰ عالم المفارقات ولاالتعلّق بابدان عنصريّة بالتّناسخ ولا بالأجرامالفلكيّة علىٰ ایّ من الوجهين اللّذين ابطلناهما ولاالتعطّلالمحض فلامحالة لها وجود لا فى هذاالعالم ولا فى عالمالتجرّدالمحض فهى موجودة فى عالـم متوسّط بيـنالتجسّم المادّى والتّجردالعقلى .

الاشراقالثالث
فى وجوهالفرق بينالدّنيا والآخرة
فى نحو الوجود الجِسمانى

الأول: انالقوّة هيهنا لاجلالفعل فيتقدّم عليه بوجه، والفعل هناك متقدّم علىالقوّة ولأجلها .

الثانى : انّالفعل اشرف منالقوّة فىهذاالعالم والقوّة فىالآخرة اشرف من الفعل لأنّ هذاالعالم دارالأنتكاس .

١ـ سورة ٢١ آية ١٠٦

الثالث: انّ اجساد هذاالعالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام.

فهيهنا يرتقي الأبدان بحسب تزايد استعداداتها الى حدودالنفوس وفي الآخرة يتنزّل الأمر الى النفوس فينسج منها الأبدان.

الرابع: ان اعدادالأبدان كاعدادالنّفوس غير متناهيـة هناك اذ ليس بممتنع وجود غير المتناهي فيه لعدم التّضايق والتّزاحم و نفي السّواد والتّداخل والمباينة والمسامتة.

ولكلّ انسان عالم تامّ في نفسه لاينتظم مع غيره في دار واحدة ولكلّ احد من اهل السّعادة مايريده ومن يرغب في صحبته لحظة عين اوفلتة خاطـر.

وهذا اقلّ مراتب الجنان فالعوالم هناك بلانهاية كل منها «كعرضِ السماواتِ والأرض[1]» بلا مزاحمة شريك و سهيم.

تنبيه

ومما ينبّه على هذا: ان هذاالعالم الدّنياويّ بجملة مافيه اذا أُخِذَ دفعةً ليس في مكان وجهة من الجهات ولا في زمان، ولم يصدر من الباري [2] لأجل استعداد مادّة و صلوح قابل بل بمجرّد جهة الفيض الفاعلي فهو اذا أُخِذَ بهذاالوجه امر تسلب عنه: «متى» و «الوضع» و «الأين» والكيفيات المحسوسة، فهكذا يجب أن يتصور حال كلّ عالَم من العوالم الأخروية لواحد من اهل السّعادة فكلّ عالم عالم والله سبحانه ربّ العالمين.

١ـ سورة ٣، آية ١٢٧

٢ـ في اكثرالنسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

الاشراق الرابع
فی‌الاشارة الی مذاهب‌النّاس فی‌المعاد.

ان من‌الاوهام العامیّة: اعتقاد جماعة من‌الملاحدة والدّهریّة و طائفة من‌الطبیعیّین والاطبّاء ممّن لااعتداد بهم فی‌الفلسفة ولا اعتماد علیهم فی‌العقلیّات ولا نصیب لهم من‌الشریعة، ذهبوا الی نفی‌المعاد واستحالة حشرالنّفوس والاجساد زعماً منهم: انّ‌الانسان اذا مات فات و لیس له معاد کسایر الحیوان والنّبات و هٰؤلاء ارذل‌الناس رأیاً و ادونهم منزلةً.

والمنقول من جالینوس هوالتوقف فی امرالمعاد لتردّده فی امرالنفس هل هی صورةالمزاج فینفی ام صورة مجرّدة فیبقی.

ثم من‌المتشبّثین منهم باذیال‌العلماء من‌ضمّ الی انکاره له: ان‌المعدوم لا یعاد فیمتنع حشرالموتی، والمتکلّمون منعوا هذا تارةً بتجویز اعادةالمعدوم و اخری بمنع فناء الانسان بالحقیقة لأنّ حقیقةالانسانیّة باجزائه‌الاصلیّة، و هی باقیة اما متجزّیةً او غیر متجزّیة.

ثم حملواالآیات والنصوص‌الواردة فی اثبات‌الحشر علی ان‌المراد جمع‌المتفرّقات من اجزاءالانسان التی هی‌حقیقته‌فهؤلاء التزموا احد امرین‌مستبعدین عن‌العقل والنقل والسّکوت خیر من‌الکلام ممّن لا یعلم.

واتّفق‌المحقّقون من‌الفلاسفة والمحقّقون[1] من اهل‌الشّریعة بثبوت‌المعاد و وقع‌الاختلاف فی کیفیّته، فذهب جمهورالمتکلمین وعامّة الفقهاء الی انّه‌جسمانیٌّ فقط بناءً علی ان‌الروح جرم لطیف سارفی‌البدن.

۱- والمحققون من اهل‌الشریعة ... دـط

وجمهور الفلاسفة على انّه روحانيٌ فقط .

و ذَهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء فى هذه الملّـة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدّليل العقلى فلم ارَ فى كلام احَد الى الآن وقد مرّ البرهان العرشى على ان المَعاد فى المُعاد هو بعينه هذا الشخص الانسانى روحاً و جسداً بحيث لو يراه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذى كان فى الدنيا .

ومن انكَر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النّصوص .

الاشراق الخـامس

فى دَفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسمانى .

الاوّل منها : انّه يلزم اعادة المعدوم كما مرّ .

والثانى : انه يلزم مفسدة التناسخ .

والثالث : انّ الاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى العبد فهو ان كان ايلامـه فهو غير لايق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللّذات سيّما الحسيات انمـا هى دفع الآلام كما بيّنه العلماء والاطبّاء فى كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصـل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ.

والجواب عن الاوّل بانّه : ليس فيما قرّرناه فى المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد احوال لامر باق .

وعن الثانى بـ : أنّ البدن الاخروى موجود فى القيامة بتبعيّة النفس لا انّها

مادة مستعدّة يفيض عليها صورتها وقد مرّ الفرق بين‌الوجهين ولا تناسخ الاّ فی‌ الوجه‌الأخيـر .

وعن‌الثالث : بما علمت فی مباحث‌الغايات من:الفرق بين معانی الغرض والغاية والضروری ، وانّ لكلّ حركـة طبيعی غرضاً و غاية طبيعيّة ولكل عمل جزاءً و لازماً «ولكلّ امرء مانوی» و آله‌الآخرة والدنيا واحد ليس فعله‌الخاصّ الاّ العناية والرّحمة وايصال كلّ حق الی مستحقّه وانماالمثوبات والعقوبات لوازم و ثمرات و نتايج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيّئآت ساقها اليه‌القدر تبعاً للقضاء الالهی .

الرابع: انّه اذا صار انسان معيّن غذاءً بتمامه لانسان‌آخر، فالمحشورلايكون الاّ احدهما، ثمّ ان‌الآكل اذا كان كافراً والمأكول مؤمناً يلزم امّا تعذيب‌المطيع و تنعيم‌العاصی او كون الآكل كافراً معذّباً والمأكول مؤمناً متنعّماً مع كونهماجسماً واحـداً .

والجواب بتذكر ما اسلفناه فی غاية الوضوح ، وللمتكلّمين كلمات عجيبة فی هذاالمقام و حرام علی كل عاقل‌الاشتغال بها عن‌الاكـتـفاء بصورةالشريعة والعمل بظواهرالاحكام .

الخامس : ان جرم‌الارض مقدار معدود ممسوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناهية فلا يفی بحصول‌الابدان الغيرالمتناهية معاً .

والجواب بعد تسليم ما ذكر انّ‌الهيولی قوة قابلة لامقدار لها فی‌ذاته يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متـعاقبة و زمان‌الآخرة ليس من جنس ازمنة الدنيا «فانّ يوماً منها كخمسين الف سنة من[1] ايام‌الـدنيا» وان هذه

---

[1] - وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة۲۲ ، آية ٤٦

الأرض غير محشورة علی هذه الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى[١] يسع
الكل من الخلايق الاولين والآخرين فاتل قوله تعالى : « يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات و برزوالله[١] الواحد القهار» و قوله : «قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى[١] ميقات يوم[٢] معلوم» .

السادس : ان المعلوم من الكتاب والسنة ان الجنة والنار موجودتان بالفعل و اهل الحجاب لغفلتهم عن الاصول المذكورة و لنسيانهم امر الآخرة و احوال النفس متعجبون من ذلك بانهما اذا كانتا موجودتين فاين مكانهما من العالم و فى اى جهة يكونان اهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يحصل فى اللامكان مكان وفى اللاجهة جهة او فى داخل طبقات هذه الاجرام فيلزم التداخل المستحيل اوفيمابين سماء وسماء فمع استحالته ينافى قوله تعالى : «جنة عرضها[٣] السموات والارض» والذين لم يدخلوا البيوت[٤] من ابوابها» كاكثر المتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجوير الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السماوات بقدر مايسعها وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا الاندرى الله ورسوله اعلم.

الاشراق السادس

في ابطال ما ذكروه في دفع لزوم التناسخ

عند الاعادة

قال بعض الاعلام[٥] فى رسالة لفقها فى تحقيق المعاد : ان للنفس الناطقة ضربين من التعلق[٦] فى هذا البدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى .

و ثانيهما ثانوى بالاعضاء الكثيفة فاذا انخرف مزاج الروح و كاد ان يخرج عن

١ـ س ١٤ ؛ ى ٤٩ ٢ـ س ٥٦ ؛ ى ٤٩ ٣ـ س ٢ ى ١٣٧ ٤ـ س ٥٢ ى ١٨٥

٥ـ وهو غياث اعاظم الحكما ابن مولى صدرالدين الشيرازى الدشتكى . ٦ـ بهذا البدن . د،ط ـ م،ل

صلاحيّة التعلّق الثانوى من جهة النفس بالأعضاء وهذا[١] يتعيّن الأجزاء تعيّناً «ما» ثم عند المحشر اذا جمعت و تمّت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخارى مرّة اخرى عاد تعلّق الروح كالمرّة الاولى فذلك التعلّق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هى النّفس الباقية لنيل الجزاء» انتهى.

وهذا غير صحيح لأنّ تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه خصوصيّة المزاج والاستعداد وحركة الطبيعة فى استكمال بعد استكمال الى أن يبلغ درجة النفس فى الكمال وليس تعلّقها به كتعلّق الانسان بخرابة عاش فيها «أيّاماً» كانت معمورة فهجر منها مدّة ثمّ اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابداً مقصور النظر اليها عن العمرانات، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون فى الأمور الطّبيعيّة ومن ذاق[٢] مشرب الحكمى يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون اقرب الأجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصّاً باعتدال مزاج متوسّط بين الأضداد لجرم قريب الشّبه بالسّبع الشّداد.

ومعنى قولهم: لها تعلّق ثانوىّ بالأعضاء: أنّ تعلّقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصّاين للروح البخارى الّذى هو كزجاجة فى مشكوة البدن زيتها يضيء مصباح النفس او كشبكة لحمام الرّوح الالهى والطاير القدسى فى ارض خربة فاذا انكسرت الزّجاجة و فنى الزيت فانّى يقع ضوء المصباح فى المشكوة واذا تمزّقت الشّبكة واستحالت تراباً و هواء وطار طايرها القدسى فاىّ تعلّق بقى له باجزائها المتفرّقة فى اقطار من الأمكنة.

١- فى بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢- ومن ذاق من مشرب الحكمى... كذا فى بعض النسخ وفى بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق، «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

ذكر تنبيهى

انالشيخ الغزالى صرّح فى مواضع من كتبه بانالمعادالجسمانى هو ان يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الأول .

قال : ان زيدالشيخ هو بعينه الذى كان شاباً ، وهو بعينه الذى كان طفلاً و جنيناً و صغيراً فى بطن الأمّ مع عدم بقاء الأجزاء ففىالحشر ايضاًكذلكوالملتزمون [1] عودالأجزاء مقلّدون بلادراية .

اقول: هذا كلام فى غايةالاِجمال ولم يظهر منهالفرق بينالتّناسخ والحشر . وقد علمت انالحق فىالمعاد عودالبدن بعينه وشخصه كما يدلّ عليهالشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليهالعقلالصّريح منغير تعطيل .

ثمّ قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فانالمعاد هوالشّخصالأول و«المتناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما انّالروح اذا صار مرّةً اخرى متعلّقاً ببدنآخر فانحصل من هذاالتعلّقالشخص الأول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسمانى بـ : أنّه عود للشّخص مع عدم عودا لبـدن و تصريحه بـ : أنّالشخص انما هو مجموعالروح والبدن مشكل .

واشكل منه ما قرّره فىالفرق بينالحشر والتّناسخ بانّالشخص فىالثانى غير الأول وفى الأول عينه اذ فىالفرق بينهما بهذاالوجه نظـر .

وقال فى موضع آخر : انالروح يعاد اِلى بدن آخر غيرالأول ولا يشارك لـه فى شىء منالأجزاء .

۱ـ والملتزمون بعودالاجزاء .... ل،م ، آ،ش

ثم قال : فان قيل هذا هوالتناسخ قلنا سلمنا ولا مشاحة فىالأسماء والشرع جوز هذاالتناسخ ومنع غيره .

واقول : هذاالكلام مما تلقاه جماعة بالقبول و لعله و من تبعه زعما ، ان المحذور هيهنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بانالشرع جوّز هذاالنحومنالتناسخ ومنع غيره بلالأشكال هيهنا لزومالمحذور اللازم للتناسخ كما ذكروه فى بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذانفسين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلما تعلقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخصالأول او غيره و سواء سمى هذا فىالشرع تناسخاً او حشراً .

الاشراق السابع

فىالأمر الباقى من اجزاء

(بدن. خ،ل) الأنسان مع نفسه

اعلم انالروح اذا فارقالبدنالعنصرى يبقى معه امر ضعيفالوجود من هذا ـ البدن قد عبر عنه فىالحديث بعجبالذنب .

وقداختلفوا فى معناه قيل : هوالعقلالهيولانى . وقيل : بلالهيولى الأولى . وقيل: الأجزاء الأصلية و قال ابوحامد الغزالى : انما هوالنفس و عليها منشأالنشأة الآخرة [1] .

وقال ابويزيدالوقواقى : هو جوهر فرد يبقى من هذهالنشأة لا يتغير ينشأ عليهالنشأةالثانية . وعندالشيخالعربى هى اعيانالجواهرالثابتة .

ولكل وجه لكنالبرهان منا دل على بقاءالقوة الخيالية التى هى آخرهذه

١ـ و عليها ينشأالنشأة الآخرة ـ د،ط

النشأةالاُولىٰ و اوّل النشأةالثانيـة ١ .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيّلـة المدركة للصوَر الجسمانيّة فلها ان يدرك اموراً جسمانيـة ويتخيل ذاتها بصورتهاالجسمانيّة التى كانت يحسّ بها فى وقتالحيوة كما فىالمـنام كانت يتصوّر بدنهاالشخصى و يحسّ به مع تعطّل هذه ـ الحواس وركودها ، فان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصَراً و ذوقاً و شمّاً و لمسا يدرك بهاالمحسوسات الغائبـة عن هذاالعالم ادراكاً جزئيّاً و يتصرّف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياويّة و مباديها الاّ انّ هذه فى مواضع مختلفـة لاُنهاهيولانيّة يحملها هذاالبدن وهى فى موضع واحد لاُنالنّفس حاملها و حامل ما يتصوّرها فاذا مات الاُنسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواهاالخاصّة بها و معها القوّة المتصوّرة فيتصوّر ذاته مفارقـة عنالدنيا و يتوهّم نفسه عينالاُنسان المقبورالذى مات علىٰ صورته و يجد بدنه مقبوراً مدرِك ٢ الآلام الـواصلـة اليه علىٰ سبيلالعقوبات ـ الحسيّة علىٰ ما وردت بهالشرائع ، فهذا عذابالقبر .

وان كانت سعيدة يتصوّر ذاتها علىٰ صورة ملائمـة ويُصادفالاُمورالموعودة، فهذا ثوابالقبر كما قال «صلىالله عليه وآله» : «القَبرُ روضَـةٌ من رياضِ الجنّة او حُفرةٌ من حُفَرِالنّيران» .

ايّاك وان تعتقد هذهالاُمور التى يراهاالاُنسان بعد موتـه من احوالالقبر و احوالالبعث اموراً موهومـة لا وجود لها فىالاُعيان كما زعمه بعضالاُسلاميّين ـ المتشبّثين بأذيالالحكماء الغيرالممعنين فى اَسرارالوحى والشريعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر فىالشريعـة و ضال فى الحكمة بل امور القيامة اَقوى فىالوجود واشدّ تحصّلاً فىالتجوهر من هذهالحسيات فان هذهالصوريوجد

١ـ يدركالآلام الواصلة .... د،ط

٢ـ فى اكثرالنسخالمخطوطة : آخر هذهالنشأة و اولالنشأة الثانية

فی الهیولی التی اخسّ الموضوعات .

والصور الاُخرویّة اما مجرّدة او قائمة فی موضوع النفس ولا نسبة بین ـ الموضوعین فی الشرف والخسّة فلا نسبة بین الصورتین فی القوّة والضعف علی ان کلیهما مدرکان للنّفس اَحَدهما بواسطة الآلات الجسمانیّة والاُخری[1] بذواتها فعلی ما حقّق الأمر صحّ ان یقال ان الدنیا والآخرة حالتان للنفس وان یقال : انّ النشأة الثانیة عبارة عن خروج النفس الانسانیّة عن غبار هذه الهیآت البدنیّة کما یخرج الجنین من بطن امّه .

وقد وقعت الاشارة سابقاً الی ان سبب الموت الطبیعی فعلیّة النفس و تجوهرها و تقلّبها الی عالمها و اَهلها و رجوعها الی الله او متنعّمة مسرورة او معذّبة منکوسة الرأس .

الاشراق الثامن

فی اَنّ الحکمة یقتضی بعث الانسان بجمیع قواه و جوارحه

ان کلّ قوّة من قوی العقل[2] العملی للانسان یسری من نفسه الی البدن فان النفس بمنزلة طیر سماویّ له اجنحة وریاش فالجناحان هما القوتان العلمیّة والعملیّة والریاش لکلّ من الجناحین هی القوی والفروع لها والبدن بمنزلة البیضة التی یخرج منه ـ الطیر فاذا حان وقت الطیران یطیر بجناحه الی السماء ویحمل معه کلّ ریشة من ریاشه فهذا[3] مثال النفس والغرض ان لکل قوة من قوی النفس کمال یخصّها و لذّة و اِلم

۱ـ علی ان کلیتهما مدرکتان... احدیهما بواسطة......د،ط ـ ل،م

۲ـ ان کل قوة من قوی الانسان بما هو انسان یسری من نفسه الی البدن..... د،ط

۳ـ فهذا هو مثال النفس.... د،ط... و اذا حان وقت... یطیر بجناحیه .... ل،م ـ آ،ق

يناسبها كما مرّ و بحسب كلّ ما كسبته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادى والقوى عاليّة كانت او سافلة.

«فلكلّ وجهة[3] هو مولّيها» ومن تحقّق[4] بهذا تيقّن بلزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على مايراه الحكماء من لزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن فى الخليقة معطّل فى الطبيعة وقد مرّ بيان ان لا ساكن فى الكون، وانّ الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة، الّا ان حشر كل احد الى ما يناسبه و يقصده فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه فى حشر افراد الانسان: «يوم نحشر المتّقين الى الرحمن وفداً، و نسوق المجرمين الى جهنّم ورداً» وفى الشياطين «فوربّك لنحشرنّهم[6] والشياطين» وفى الحيوان قوله: «واذا الوحوش حشرت[7] والطّير محشورة كلّ له[8] اوّاب» و قوله: «وما من دابّة فى الارض[9] ولا طائر يطير بجناحيه الّا امم امثالكم ما فرّطنا فى الكتاب من شئ ثمّ الى ربّهم يحشرون».

وفى النبات «وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزّت و ربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وانّ الله يبعث[10] من فى القبور» وفى حق الجميع «و يوم نسيّر الجبال[11] وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احداً وعرضوا على ربّك صفّاً» وقوله: «انا نحن نرث الارض[12] ومن عليها و الينا يرجعون»

۳- س ۲، ی ۱۴۲

۴- ومن تحقق هذا ... د،ط

۵- س۱۹- ی ۸۸،۸۹

۶- س ۱۹، ی ۶۹

۷- س ۸۱، ی۵

۸- س۳۸ ، ی۱۸

۹- س ۶ ی ۳۸

۱۰- س ۲۲، ی ۵ ، ۶، ۷....

۱۱- س ۱۸، ی ۴۴، ۵۶

۱۲- س ۱۹، ی ۴۱

وقوله : «وكلّ آتية يوم‌القيامة[١٣] فرداً» وقوله : كما بدأنا اوّل خلق[١٤] نعيده» وقوله : «ائذا كنّا عظاماً[١٥] و رفاتاً ائنّا لمبعوثون خلقاً جديداً ، قل كونوا حجارةً او حديداً او خلقاً مما يكبر فى صدوركم» .

الاشراق التاسع

فى سبب اختلاف الناس فى كيفيّة المعاد .

واعلم انّ اختلاف اصحاب‌الملل والدّيانات فى‌هذاالأمر وكيفيّته انّما هولاجل غموض هذه‌المسئلة العويصة و دقّتها و كثير من‌الحكماء كالشيخ‌الرئيس ومن فى طبقته احكموا علم‌المبادى و تبلّدت اذهانهم فى كيفيّة المعاد حتى رضيت‌نفسهم بالتقليد فى هذه‌المسئلة المهمّة لغموضها حتى‌ان‌الكتب‌السماويّة المحكمة متشابهة آياتها فى بيان هذاالمعنى ، مختلفة بحسب جليل‌النظر متوافقة بحسب‌النظر الدقيق .

ففى‌التوريّة «انّ اهل‌الجنّة يمكثون فى‌النّعيم عشر الف‌سنة ثمّ يصيرون ملائكة وان اهل‌النار يمكثون فى‌الجحيم كذا او زيد منها ثمّ يصيرون شياطين» .

وفى‌الأنجيل : «ان‌الناس يحشرون ملائكةً لايطعمون ولايشربون ولاينامون ولا يتوالدون» .

وفى بعض آيات‌القرآن : انّ‌الناس يحشرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله : «كلّ آتية يوم‌القيامة فرداً» وقوله : «كما بدءكم اول مرّة تعودون[١٧]» وفى بعضها على صفة‌التجسّم كقوله : «يوم يسحبون فى‌النار على[١٨] وجوههم».

١٢ـ س ١٩، ى ٩٣ — ١٤ـ س ٢١ ، ى ١٤٠
١٥ـ س ١٧، ى ٥٢، ٥٣
١٦ـ س١٩، ى ٩٣ — ١٧ـ س ٧١ ، ى ٢٨
١٨ـ س٤٠، ى ٧٢ ـ س ٥٤، ى ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى[١] : «رب ارنى كيف تحيى الموتى» واستشكال عزير : «انى يحيى هذه[٢] الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف تبييناً لهذا الامر كما قال تعالى : «وكذلك اعثرنا[٣] عليهم ليعلموا ان وعدالله حق».

فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للابدان و بعضها يدل على انه للارواح والتحقيق ان الابدان الاخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة كظل لازم للروح او كعكس يرى فى مرئات كما ان الروح فى هذا البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة فى قرطاس ،

وقد كان شبه هذه الاخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة فى الاحاديث النبوية «على الصادع بها و آله الصلواة والتحية» كما هو المشهور بين اهل الحديث والرواية وفى كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم بالرجوع الى حامل الوحى والكتاب دون متأخريهم المقتعين على طريقة البحث والتكرار غير المقتفين آثار الانبياء فى كشف الانوار مثل ما ذكرناه .

قال سقراط معلم افلاطن الالهى[٤] «واما الذين ارتكبوا الكباير فانهم يلقون فى طرطاوس[٥] [طرطارس] ولا يخرجون منه ابداً .

واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فانهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم السوج الى موضع ينادون منه : خصومهم يسئلونهم الاحضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١ـ سورة ابراهيم . ٢ـ س ٢ ى ٢٦ ٣ـ س١٨، ى ٢٠

٤ـ قوله : طرطاوس، والظاهر انه طرطارس (Tartaros) شئ شبه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذى تدور وتخاف فيه

٥ ـ فى المآخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طرطارس.

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الأرض النّقيّة » .

قال المترجم : «طرطاوس شقّ كبير و اُهوية تسيل اليها الأنهار على انّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعنى به البحر او قاموساً فيه دردور» ١ .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا: « ان النفس٢ اذا سلكت من السّفل علواً ولم يبلغ الى العالم الأعلى بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء العقليّة والحسّية متوسطة بين العقل والحسّ غير انّها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السّفلى ثمّ ارادت الصّعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

الشّاهدُ الثّانى

فى احوال الآخرة بوجهٍ تفصيلىّ

و فيه إشراقات

الأول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حقّ لأنّه امر طبيعى منشأه إعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لأنّ القواطع قائمة على ان محل الحكمة لا ينعدم

١- دردر : الماء الذى يدور و يخاف فيه الغرق...ض

٢- اثولوجيا .

كما فى الحديث النبوى «خُلِقتم للبقاء لا للفناء» وفى الحديث ايضاً : «الأرض لا تأكل محلّ الايمان» و فى الكتاب «احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»

الاشراق الثانى
فى ماهيّة القبر و عذابه وثوابه

واعلم ان للانسان الكامل فى ايام كونه الدنياوى اربع حياتات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسيّة ثِنتاها ۲ دنياويّتان و ثنتاها اُخرويتان .

مثال ذلك ، الكلام فان له حيوة امتداديّة تنفسيّة هى بمنزلة الطبيعة النباتية و حيوة صوتيّة لفظيّة هى بمنزلة الحيوانية و حيوة معنويّة هى بمنزلة الانسانية و حيوة حكميّة هى بمنزلة الروح الالهى.

فاذا خرج الكلام من جوف المتكلّم و دنياه دخل الى باطن السامع و اُخراه فورد اولاً فى منزلة صدره ثمّ الى قلبه فاذا ارتحل من عالم التكلّم والحركة الى عالم السمع والادراك انقطعت عنه الحيوتان الاوليان لانّه انقطع النفس وعدم الصوت فلا يخلو حاله بعدذلك عن احدالامرين لانّه اما فى روضة من رياض الجنّة وذلك اذا وقع فى صدر منشرح بانوار معرفة الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذا القبر واما فى حفرة من حفر النيران و ذلك اذا وقع فى صدر ضيّق حرج مشحون بالشرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنة الله و مقته مخلّداً فى العذاب .

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء والاولياء لغاية صفائه فهو كروضة الجنان .

۱ــ س۳ ، ی ۱۶۳   ۲ــ الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ...

ومن البواطن ما يقع فيه كلّ يوم الف وسواس و كذب و فحش وخصومة و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت والغصّة والعذاب الأليم فهو بعينه من الضيّق والظلمة والوحشة كحفرة من حفر النيران لقوله تعالى[1] : «من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب اليم».

فكذلك الانسان اذا مات وارتحل عن هذا العالم فقد بقيت له حيوتان اخرويّتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيوتاه النباتيّة والحيوانية وانما قلنا : انقطعت . موضع : انعدمت . لأنّ التحقيق ان ما وجد من الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه و قد قال : «و ما يعزب[2] عن علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء» ومعلوم انّ للجسد وجوداً كما للنفس؛ وللقالب تكوّناً كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقيّاً فقبر الحيوة الجسدانيّة النباتيّة والحيوانية هو مقدار تكوّنهما التدريجي و مدّة تقلّبها الاستكمالي في دار الدنيا و هي مقبرة ما في علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه تعالى ورودها في مقابر هذه الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه القبليّة في قوله صلّى الله عليه وآله : « خلق الارواح قبل الأجسام (الأجساد. خ،ل) بالفي عام » و الى هذه البعدية بقوله تعالى : «و الى الله ترجع الأمور[3]» و اليهما جميعاً بقوله تعالى : «كما بدأكم تعودون[4]».

واما قبر النفس والروح فالى مأوى النفوس و مرجع الأرواح كل يرجع الى اصله: «انّا لله و انّا اليه راجعون[5]» .

١ـ س ١٦، ى ١٠٨ ٢ـ س ١٠، ى ٦٢ و س ٣٤، ى ٣

٣ـ س ٨، ى ٢٦ ٤ـ س٢٨، ى ١٥١ ٥ـ س٢، ى ١٥١

فالله سبحانه َابدع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى القلوب والأرواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد ثم َامر بمقتضى قضائه الأزلى و صوره الاسرافيلى لتلك الارواح والقلوب العرشية ان تعلقت بالقوالب والأبدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستعدادهما شطراً من الأزمنة هذه القلوب والأرواح كما شاءالله فاذا َبلغ كتاب اجل الله الذى هو آت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحيوة َرجعت الأرواح قائلين «انالله وانا اليه راجعون[1]» وعادت الأشباح الى التراب الرميم «منها خلقناكم[2] وفيها نعيدكم» .

واما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع[3] والخوف» فقصدت مع اثقالها واوزارها من حضيض العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوصة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بحبائل التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة اجتثت[4] من فوق الارض مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ المجرمون[5] ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق لا اعدام و رفع .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالأولى للسابقين المقربين والثانية اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون[6]» ، «فريقاً هدى و فريقاً حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الأرواح العرشية «اول ما خلق الله جوهر» الحديث والفرش مقبرة الأجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده[7]».

١ــ س ٢، ى ١٥١ ٢ــ س ٢٠، ى ٥٧

٣ــ س ١٦، ى ١١٣ ٤ــ س ١٤، ى ١١٣ ٥ــ س ٣٢، ى ١٢

الاشراق الثالث

فى التنبيه على ما ذكر بوجه عقلى

اعلم ان البدن المحسوس امر مركب من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض لازمة اومفارقة والطبيعة قدمر انها امرزمانى وهى مع اعراضها الزمانية لايبقى زمانين «بلهم فى لبس من خلق جديد».

ثم اذاانتهى الأجل والتأليف قد بطل، رجع كل جوهر من جواهره الى عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع الآخرة كيف والأعراض المحسوسة من الكم والكيف والوضع وغيرها متغيرة مستحيلة لأنها تابعة للطبيعة و هى مستحيلة سايلة لا يمكن بقاؤها فى دارالقرار و انتقالها بعينها من دارالفناء الى دارالبقاء.

فالعرض الذى شأنه التجدد والتدرج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذى يطابقها و يوازيها لايجوز ان يرتحل من هذاالعالم الى عالم الثبات والبقاء والا لكانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم ان يكون الديمومة زوالا وينقلب الآخرة دنيا والحيوة موتا والحقية بطلانا والكل مستحيل.

فثبت ان عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تام لا ينتظم مع هذاالعالم فى سلك واحد ولا احدهما من الآخر فى جهة واحدة او فى اتصال واحدزمانى اومكانى نعم الآخرة محيطة بالدنيا احاطة معنوية لا كاحاطة الحقة بالدرة بل كاحاطة الروح بالجسم.

ومحصل القول: ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الأجسام الدنياوية

١ـ س٧، ى٢٨   ٢ـ س ٢١، ى ١٠٤

و تلاشي التركيب بقى الجواهر المفردة واضمحلّت الهيئآت والأعراض ثم اذا جاء وقت العود بامر الله رُكّب الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الأُخروى مجرد جواهر بلا أعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود، زمان القبر و حالة البرزخ التى هى حالة[1] بين الموت والحيوة الثانويّة مثل حالة النايم لقوله صلّى الله عليه و آله: «النوم أخ الموت».

الاشراق الرابع
فى الاشارة الى عذاب القبر[2]
بما ذكره بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنه فى الدنيا لرآه مشحوناً بانواع المؤذيات والسّباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرّياء والعجب وهى التى لايزال يفرسه[3] وينهشه ان سهى عنها لحظةً، الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و وُضع فى قبره عاينها و قد تمثّلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه الحيّات والعقارب قد احدقت به وانّما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعيّة فان لكلّ معنىً صورةً يناسبه و فى الحديث عنه صلّى الله عليه و آله: «انّما هى اعمالكم تردّ اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً.

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شىء من الهيئآت البدنيّة وهى عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوّتها الوهميّة عين الانسان

١ـ عن حالة بين ... «ط» ـ آ،ق ٢ـ فى الاشارة الى ماذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر

٣ـ يفترسه و... ان سهى عنها بلحظة ... «ط»

القبور الذى مات على صورته كما كان فى الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التى كانت فى الدنيا بعينها و يشاهدالامور مشاهدة عيان بحسّها الباطنى فيرى بدنها مقبورة و يشاهدالآلام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به الشرايع الحقّة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها وتتايج ملكاتها و ساير المواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدها من الجنات والحدائق والحور العين والكأس من المَعين و هذا ثواب القَبر .

فالقبر الحقيقى هذه الهيئآت و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

الاشراق الخامس

فى البَعث

واماالبعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئآت المحيطة بها كما يُخرج الجنين من القرار المكين وقد وقعت الاشارة الى انّ : دنياك و آخرتك حالتاك قبل الموت و بعده و بعثك قدومك الى الله تعالى و مثولك بين يديه امافرحاناً بلقائه و امّا كارهاً له ومن احبّ لقاءالله احبّ الله لقائه ومن كره لقاءالله كره الله لقائه .

الاشراق السادس

فى الحَشر

قد بيّنا ان نوع الانسان بحسب هذه الفطرة الهيولانيّة والنشأة الحسيّة واحدٌ؛ و اما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله المنفعل و يخرج الى الفعل فى علومه و ملكاته يصير انواعاً مختلفة و يحشر اليها .

فحشر الخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل

الوَفد: «يوم َنحشر المتّقين[١] الى الرحمن َوفداً» ولقوم على سبيل الورد : «ونسوق المجرمين[٢] ِالى جهنم ِورداً» ولقوم على وجه التعذيب : «ويوم ُيحشر اعداء الله[٣] ِالى النار» و لقوم : «و نحشر المجرمين[٤] يومئذ َزرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة ِاعمى[٥]» ولقوم «ِ اذ الاغلال[٦] فى َاعناقِهم والسلاسلُ يسحبون فى الحَميم ثمّ فى النار يُسجرون» .

وبالجملة لكلٍ واحد ِالى غاية سعيه و عمَله وما يحبّه حتى انه لـو احبّ َاحَدكم حجراً يُحشر معه .

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكلُ ملـكة تغلب على الانسان فى الدنيا َتتَصوَّر فى الآخرة بصورة تناسبها «كلٌ يعمَل[٧] على شاكِلته» .

ولا شكّ ان افاعيل الاشقياء المُدبِرين انّما هى بحسب هممهم القاصرة النازلة فى مراتب البرازخ الحيوانيّة و تصوراتهم مقصورَة على اغراض بهيميّة او سبُعيّة تَغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات فى القيامة لقوله : «و ِاذا الوحوش[٨] حُشِرَت» وفى الحديث : «يُحشرَ بَعض الناس على صورة َتحسُن عندها القِردةُ والخنازير» .

حِكمةٌ مشرقيّة

ان فى باطن كلُ انسان وفى اهابه : حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسّه و قواه و هو موجود الآن ولا يموت بموتِ البدن العنصرى اللّحمى بـل ُهوَ الّذى

١ــ س ١٩، ى ٨٨
٢ــ س١٩، ى ٨٦
٣ــ س٤١، ى ١٨
٤ــ س ٢٠، ى ١٠٢
٥ــ س ٢٠، ى ١٢٤
٦ــ س ٤٠ ى ٧٢
٧ــ س ١٧ ، ى ٨٦
٨ــ س ٨١، ى٥

يَحشر يوم‌القيامَة و يحاسب و هوالذی یثاب و یعاقَب .

و حیوته لیست کحیوة هذاالبدن عرَضیَّة واردة علـيه من الخارج و انّما حیوته کحیوةالنفس ذاتیَّة ، و هو حیوان متوسِّط بین‌الحیوان العقلی والحیوان‌ـ الحسی یُحشر فی‌الآخرة علی صور اعماله‌و نیّاته و لهذا یرجع و یأوّل معنی‌التناسخ الواردة فی مذاهب‌الأقدَمین من‌الحکماء المعظَّمین کافلاطن و سقراط و فیثاغورث و غیرهم من‌الأساطین و کذا ما ورد فی‌الشرایع الحقَّة کما مرّت الأشارة الیه .

الاشراق‌السابع

فی أرض‌المَحشَر

هی هذه‌الأرض التی فی‌الدنیا ، الّا انّها « یتبدّل غیرالأرض[1] فتمدّ مدّ‌ـ الأدیم» و تبسط «فَلا تری فیها عِوَجاً ولا أمتا[2]» .

تجمع فیها جمیع‌الخلایق من اول‌الدّنیا الی آخـرها ، لأنّها الیوم مبسوطَة علی قدر یتّسع‌الخلایق کلّها[3].

ومعنی مدّها و بسطها لاینکشف‌الیوم الّا لذوی‌البصائر الثاقبَة ومن اطلق‌الله حقیقته عن قیدالزمان والمکان یعرف : ان‌مجموع‌الزمان وما یطابقه‌کساعة واحدة هی شأن واحد من شئون‌الله مشتمل علی شئون التجلّیات الواقعة فی کلّ یوم وساعة و کذا مجموع‌الأمکنة الواقعة فی کل‌وقت ، فکما اتصلت الآنات فی نظر شهوده ، اتّصلت الأمکنَة التی فی کل آن ، فعلی‌هذاالقیاس اتّصلت‌الأرض‌الموجودةالآن مع‌الأراضی‌الموجودة فی‌الآزال والآباد‌فهکذا یصیرالاراضی کلها ارضاً واحدة‌فیها الخلایق کلّها عند شهودالملائکة والنبیین‌والشهداء کما قال‌الله‌تعالی «واشرقت‌ـ

۱ـ س ۱٤، ی ٤٦ ۲ـ س۲۰، ی ۱۰٦ ۳ـ تسع‌الارض ... م‌ن

الأرض[1] بنور ربها ووضع الكتاب وجيئ بالنبيين والشهداء و قضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه .

الاشراق الثامن
في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شئ حركة جبلية و عبادة فطرية و للانسان مع تلك حركة[2] اخرى ارادية في طلب ما يظنه خيراً و كمالاً و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصاً في الانسان لسعة دايرة وجوده و عظم قوسه الصعودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه الى منتهى عمره انتقالات جبلية وحركات طبيعية اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ؛ قوة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم صورة معدنية لمادة بدنه منمية لها الى كمال النشو ، ثم صورة حيوانية يدرك المحسوسات و يتحرك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسية .

واول درجات الصور العقلية قوة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثم ينتقل من صورة الى صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثم اذاكملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

۱ـ س ۳۹، ی ٦۹

۲ـ وللانسان مع ذلك حركة ارادية... ل،م ـ م،ن ـ آ،ق.

وقويت جنودها اخذت فی تحصیل نشأة ثانیة و منزل آخر فتوجهت الی' عالم آخر هو اعلی' من هذاالعالم و اشرف و اقرب الی' بارئها فهذا معنی صراط‌الله الّذی فطر علیه‌الخلق فالاستقامة علیها والتثبت فیها هوالّذی اراده‌الله من عباده و ارسل لاجله رسوله الیهم لقوله : «وانك لتهدی الی' صراط مستقیم صراط‌الله الذی له ما فی‌السموات [1] وما فی‌الارض» والانحراف‌عنه‌یوجب‌السقوط عن‌الفطرة والهوی الی جهنّم‌التی قیل لها : «هل امتلأت [2] وتقول‌هل من مزید» .

وهوادق من‌الشعر و احدّ من‌السیف لأن کمال‌الانسان فی سلوکه الی‌الحق منوط باستکمال قوّتیه اماالعلمیّة فبحسب اصابةالحق فی‌الانظار الدقیقةالتی هی ادق من‌الشعر فی‌المعالم الالهیّة .

واماالعلمیّة فبحسب توسّط‌القوّةالشّهویة والغضبیّة والفکریّة فی‌الاعمال لتحصیل ملکة العدالة و هی احدّ من‌السیف .

فللصّراط المستقیم وجهان : احدهما ادق من‌الشعر والآخر : احدّ من‌السیف والانحراف عن‌الوجه الأول یوجب‌الهلاك « انّ‌الذین لا یؤمنون [3] بالآخرة عن‌الصّراط لناکبون» والوقوف علی‌الوجه‌الثانی یوجب‌الشق والقطع و الیه اشیر بقوله تعالی' «یقفون [4] فی‌الحمیم» وقوله تعالی' : «ولاترکنواالی‌الّذین [5] ظلموا فتمسّکم النار» و قوله تعالی': «اثاقلتم الی‌الارض ارضیتم [6] بالحیوةالدنیا من‌الآخرة» و قوله تعالی' حکایة عن‌النبی صلّی‌الله علیه وآله : «ان هذا صراطی [7] مستقیماً فاتّبعوه» ای مرّوا علی‌الصّراط الآخرة مستویاً من غیر انحراف و میل وفی‌الخبر عنه صلی‌الله

۱– س۴۳، ی ۵۲
۲– س ۵۰، ی ۲۹
۳– س ۲۳، ی ۷۶
۴– س ٤ ، ی ۷۳
۵– س ۱۱، ی ۱۱۵
۶– س ۹، ی ۳۸
۷– س۶ ، ی ۱۵٤ .

علیه‌وآله«یمرّ المؤمن علی الصّراط کالبرق» وورد ایضاً«ان الصّراط یظهر یوم القیامة للأبصار علیٰ قدر نورالمارّین علیه فیکون دقیقاً فی حق بعض و جلیلاً فی حق آخرین» .

و یصدق هذاالخبر قوله تعالی : «نورهم یسعی [8] بین ایدیهم و بأیمانهم» والسّعی مشی وما ثمّة طریق الّا الصّراط.

وانما قال : بأیمانهم لأنّ المؤمن فی الآخرة لا شمال لـه کما انّ الکافر لا یمین لـه .

وبالجملة النور هو نورالقوّةالنّظریّة و بحسبه یمشی الانسان طریق الحقّ بقوّته‌العملیّة فهذه‌الآیة قد جمعت فایدة الخبرین المذکورین .

فالصّراط المستقیم هوالوسط‌الحقّ بین‌الأطراف ولا عرض له و لذلك لیس فی قدرة‌البشر الاستقامة علیه الّا من شاءالله .

وقال‌النبی صلی‌الله علیه و آله : «شیّبتنی‌سورة هودلمکان: فاستقم کما امرت[9]» فلاجرم یرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالی : «ان منکم الّا واردها ، کان علی ربّك حتماً مقضیّاً [10]» .

کشف ملکوتی

اعلم ان‌الصراط‌المستقیم الّذی اذا سلکت اوصلك الی‌الجنّة هو صورة‌الهدی الّذی انشأته لنفسك مادمت فی عالم‌الطبیعة من‌الأعمال القلبیّة فهو فی هذه‌الدار کسایر المعانی‌الغایبة عن‌الحواسّ لایشاهد له صورة حسیّة فاذا انکشف غطاءالطبیعة بالموت یمدّ لك یوم‌القیامة جسراً محسوساً علیٰ متن جهنم اوله فی‌الموقف وآخره

۸ـ س ۵۷، ی ۱۲ ۹ـ س ۱۱، ی ۱۱۴ ۱۰ـ س ۱۹ ، ی ۷۲

علی باب‌الجنّة [۱] یعرف من یشاهده انه صنعتك و بنائك و یعلم انّه قد کان فی‌الدنیا جسراً ممدوداً علی متن جهنم طبیعتك‌التی‌قیل لها : «هل امتلأت وتقول [۲] هل مزید» لیزید فی طولك و عرضك و عمقك «من ظلّ ذی [۳] ثلاث شعب» اذ کان جسمك ظلّ حقیقتك و هو ظلّ غیر ظلیل «لا یغنیها من‌اللهب [۴]» لهب الطبیعة بل هوالذی یقودها الی لهب الشهوات و توقد فیها نارها فالکامل من یطفی نارها بماءالتوبةو ماءالعلم فی‌الموطن الذی فیه قوّة قبول‌الأعمال والطّاعات قبل قیام نشأةالمجازاة.

الاشراق التاسع

فی نشرالکتب والصّحایف

کل ما یدرکه الانسان بحواسّه یرتفع منها اثر الی‌الروح و یجتمع فی‌صحیفة ذاته و خزانة مدرکاته و هو کتاب منطو الیوم عن مشاهدة الأبصار فیکشف [۵] له بالموت ما یغیب عنه فی حال‌الحیوة مما کان مسطوراً فی‌کتاب لایجلّیها الاّ لوقتها [۶] وقد مرّ انّ رسوخ‌الهیئآت و تأکدالصّفات وهوالمسمّی عند اهل‌الحکمة‌بالملکة وعند اهل‌النبوّة والکشف بالملك والشّیطان یوجب خلودالثواب والعقاب .

فعلم ان‌الآثارالحاصلة من‌الأفعال والأقوال فی‌النّفوس بمنزلة النّقوش‌ـ الکتابیة فی‌الألواح «اولئك کتب فی [۷] قلوبهم الایمان» و هذه‌الألواح النفسیّة یقال لها صحایف‌الأعمال و هذه‌النقوش والصور کما یفتقر الی قابل‌یقبلها یفتقر الی ناقش و مصوّر فالمصوّرون والکتّاب هم‌الکرام‌الکاتبون وهم طائفتان : ملائکة

۱ـ تعرف من مشاهدته انه صنعتك... د،ط
۲ـ س ۵۰، ی ۲۹
۳ـ س۷۷، ی ۳۰
۴ـ س۷۷، ی۳۱
۵ـ تکشف له‌بالموت ... د،ط
۶ـ لایجلیها لوقتها الا هو
۷ـ س۵۸، ی ۲۲

اليمين و ملائكةالشمال «اذ يتلقى [۸] المتلقيان عن‌اليمين وعن‌الشمال» و فی‌الخبر «كل من عمل حسنة يخلق‌الله منها ملكاً يُثاب به ومن‌اقترف سيئة يخلق‌الله منه شيطاناً يُعذّب به» : «ان‌الّذين قالوا ربّناالله‌ثم [۹] استقاموا تتنزّل عليهم‌الملائكة» الآية .

وفی مقابله «هل اُنبّئكم على مَن تنزّل‌الشياطين [۱۰] الآية وكذلك «ومن يَعشُ عَن ذكرالرحمن نُقيّض له شيطاناً [۱۱] فهو له قرين» وانما يخلّد اهل‌الجنّة فی‌الجنة واهل‌النار فی‌النار بالثبات والدوام الحاصلين‌فی‌الأخلاق والملكات لابآحاد الأعمال فكلّ مَن فعل مثقال ذرّة مِن خير او شرّ يرى اثره مكتوباً فی صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشرالصّحايف و بسطالكتب فاذاحان وقت ان‌يقع بصره على وجه ذاته عند كشف‌الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه‌الحواسّ المعبّر عنه بقوله تعالى : «و اِذاالصّحُف [۱۲] نُشِرَت» فيلتفت الى صفحةباطنة وصحيفة قلبه فمن كان فی غفلة عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك : «ما لهـذاالكتاب لا يُغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً اِلاّ اَحصيها و وَجَدوا ما عَمِلوا حاضراً ولايُظلم ربّك اَحداً [۱۳]» .

و منشأ ذلك كما مرّ مراراً اِنّ‌الدارالآخرة هی دارالحيوة والأدراك لقوله تعالى. «و اِنّ [۱٤] الدارالآخرة لهی‌الحَيَوان» .

و موادّ اشخاصها هی‌التأمّلات‌الفِكريّة والتصوّرات الوهميّة فيتجسّم الأخلاق والنيّات فی‌الآخرة «يوم تبلى‌السّرائر [۱٥] » كمايتروّح الأعمال والافعال

۸– س۵۰، ی ۱٦ ۹– س٤۱، ی ۳۰ ۱۰– س۲٦ ، ی ۲۲۱
۱۱– س ٤۳، ی ۳۵ ۱۲– س۸۱، ی ۱۰
۱۳– س ۱۸، ی ٤۷ ۱٤– س۲۹، ی ٦٤
۱۵– س ۸٦، ی۹

فی‌الاُولی والفعل‌هاهنامقدّم علی‌الملکةوهناك بالعکس قال سبحانه فی قصّة ابن نوح : «اِنّه عمل غیر صالح [1]» وفی‌الخبر : «خلَقَ‌اللهُ‌الکافرَ مِن ذنب‌المؤمن» .

وفی کلام فیثاغورث : «اعلم انّك ستُعارض لك فی اَقوالك و افعالك و افکارك و سیَظهر لك من کلّ حرکة فکریّة او قولیّة او فعلیّة ، صور روحانیة و جسمانیة فان کانت‌الحرکة غضبیة او شهویّة صارت مادّة لشیطان یؤذیك فی حیوتك و یحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك و ان کانت‌الحرکة عقلیّة صارت ملکاً تلتذّ بمنادمته فی دُنیاك و تهتدی بنوره فی آخرتك [2] الی جوارالله و کرامته .

فاذاانقطع‌الانسان عن‌الدّنیا و تجرّد عن مشاعرالبدن وکشف عنه‌الغطاء یکون الغیب له شهادة والسرّ علانیة والخبر عیاناً فیکون حَدیدالبَصَر قاریاً لکتاب‌نفسه بقوله سبحانه : «فکشَفنا عنك غِطائَك فَبصَرُك [3] الیوم حدید» و قوله : «و کل انسان اَلزَمناه طائِرَه فی عُنقه ونُخرج له یوم‌القیامة کتاباً یَلقیه منشوراً اِقرَء کتابك کفی [4] بنَفسك‌الیوم علیك حَسیباً» .

فمن کان من اهل‌السّعادة واصحاب الیمین و کان معلوماته اموراً مقدّسة «فقد اُوتی کتابه بیَمینه» من جهة علیّین ، «اِنّ کتاب‌الاَبرار [5] لفی علیّین وما اَدراك ما علیّون کتاب مرقوم یَشهَده‌المُقرّبون» و من کان من الاَشقیاء المردودین وکان معلوماته مقصورة علی‌الجرمیّات فقد اوتی کتابه من جهة سِجّین «اِنّ‌الفُجّارَ [6] لفی سِجّین» لکونه من‌المُجرمین المَنکوسین لقوله : «ولَو تَری اِذِ المُجرِمون ناکِسوا رُؤسَهُم [7] عند ربّهِم» .

١ـ س ١١، ی ٤٨

٢ـ فی اخراك ... خ‌ل ، آ،ق ـ د،ط ـ ل،ن .

٣ـ س ٥٠، ی ٢١ .

٤ـ س١٧، ی ١٤

٥ـ س٨٦، ی٧

٦ـ س ٨٣، ی ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١

٧ـ س ٨٣، ی ٧

الاشراق العاشر
فى الحِساب والميزان

لَعَلَّك قد تنبّهت من الاُصول التى كرّرنا ذِكرها: انّ كل مكلّف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته وسيّئآته و يصادف جامع كلّ دقيق و جليل من افعاله فى كتاب «لا يُغادِرُ صغيرة ولا كبيرة اِلاّ احصيها[1]، و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احدا».

والحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير والاعداد و تعريف مَبلَغها و فى قدرة الله ان يكشف فى لحظة واحدة للخلايق حاصل حسناتهم وسيئآتهم «وهو اسرع الحاسبين[2]» و يَعرِفُ ايضاً كلُّ احَد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبَّر عنه بالميزان وان لم يسا و ميزان العلوم والاعمال؛ موازين الاجرام والاثقال، كما لا يساوى ميزان الفلسفة وهو المنطق ميزان الارتفاعات والمواقيت وهو الاسطرلاب و ميزان الدواير والقسىّ و هو الفرجار و ميزان الاعمدة و هو الشاقول و ميزان الخطوط و هو المسطر و غيرها من الموازين كالعروض للشعر والحسّ والخيال لبعض المدركات والعقل الكامل للكلّ وبالجملة يكون ميزان كلّ شئ من جنسه[3].

الاشراق الحادى عشر
فى معنى النَّفخ

قال سبحانه: «ونُفِخَ فى الصور[4]» ولما سئل النبى «صلى الله عليه و آله» عن ـ

۱ـ س۳۲، ی۱۲
۲ـ س ۱۸، ی ۴۷
۳ـ ميزان كل شئ يكون من جنسه . آ،ق ـ د،ط ـ م،ن
۴ـ س ٦، ی ٦۲

الصور ، ما هو ؟ فقال : «قَرن" من نور اِلتقَمة اسرافيل» فوصف بالسّعة والضيق واختلف فى ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكلٍّ وجه" .

والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضاً: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نَفخة يُطفى النار و نفخَة يشعلها .

قال تعالى : «و نُفِخ فى الصور[1] فصَعِقَ من فى السموات ومن فى الارض الا مَن شاءالله» ثمّ نفخ فيه اخرى[1] «فاذا هم قيام ينظرون» فاذا تهيأت هذه الصُوَر كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التى كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسُرج مشتعلَة بالارواح التى فيها ، فيَنفخ اسرافيل نَفخة واحدة فيمرّ على تلك الصور فيطفيها و تمرّ النفخَة التى تليها و هو الاخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هى النشأة ـ الاخرى فيشتعل بارواحها «فاذاهم[2] قيام ينظرون» فيقوم تلك الصور احياء ناطقَة بما ينطقهاالله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «مَن بعثَنا مِن مرقدنا[3]» ومن ناطق بـ «الحمد لله الّذى اَحيانا بعد ما اماتنا[4] و اِليه النّشور» .

و كلٌّ ينطق بحسب علمه و حاله و ماكان عليه و نسى حاله فى البرزخ ويتخيّل ان ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ ، وقد كان عندموته و انتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وانّ الحيوة الدنيا كانت له كالمنام و فى الاخرة يعتقد فى امرالدنيا والبَرزخ انّه منام فى منام .

١ـ س٣٩، ى٦٨ قوله : الا من شاء الله، أى الذى قامت قيامته فى هذه النشأة لفنائه فى الحق وبقائه و صحوه به بعد محوه لايؤثر فيه نفخ الصور. قال على عليه السلام: «لو كشف الغطاء مازددت يقيناً» .

٢ـ س٣٩، ى٦٨ ٣ـ س٣٦، ى٥٢ ٤ـ س٣٦، ى٦٨

الاشراق الثانی عشر
فی القیامتین الصغری والکبری

فالاولی معلومة من مات فقد قامت قیامته ، وکل مافی القیامة الکبری له نظیر فی الصغری و مفتاح العلم بیوم القیامة و معاد الخلایق هو معرفة النفس و مراتبها والموت کالولادة فقس الآخرة بالاولی «وما خلقکم ولابعثکم الا کنفس واحدة» .

فمن اراد ان یعرف معنی القیامة الکبری و ظهور الحق بالوحدة الحقیقیه و عود الروح الاعظم و مظاهره الیه و فناء الکل حتی الافلاک والاملاک والارواح والنفوس کما قال تعالی : «فصعق من فی السموات[٢] ومن فی الارض الا من شاءالله» وهم الذین سبقت[٣] لهم القیامة الکبری فلیتأمل فی الاصول التی سبق ذکرها من توجه کل سافل الی عال و رجوع کل شیء الی اصله ، و من اثبات الحرکات الطبیعیة و غایاتها والنفسانیة و غایاتها و اتصال النفوس الفلکیة بنهایاتها العقلیة .

ومن نظر فی الانقلابات الواقعة فی اطوار خلقة الانسان من صورتها نطفة ثم حیواناً ثم عقلاً و هکذا الی ماشاءالله ؛ و یتحقق بمعنی قوله تعالی : «یاایها الانسان انک[٤] کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» برهاناً وکشفاً لا سماعاً وتقلیداً، لم یشکل علیه التصدیق بالقیامة الکبری قال تعالی : « و لله میراث السموات والارض» و قوله تعالی : «کل شیء هالک الا وجهه[٥] » و قوله : «کل من علیها

٤ـ س ٣٢، ی ٢٨   ٥ـ س٢٩، ی ٦٨

٦ـ قوله وهم الذین سبقت لهم القیامة الکبری .... هم الانبیاء والکمل من الاولیاء الذین قامت قیامتهم فی هذه النشاة واتصفوا بالولادة الثانیة .   ٧ـ س ٣٩، ی ٦٨

٨ـ س٨٦، ی ٦   ٩ـ س٤٣، ی١٧٦

فان و يَبقى' وجه' ربّك ذ ِی‌الجلال والا ِ کرام» .

و ا ِنكار من لم يَصِل الی' هذاالمقام و لم يَنَل هذه‌السّعادة بذوق‌العيان او بوسيلة البرهان اما لغروره بعقله‌الناقص او لضعف ايمانه اعاذناالله و احوانا منه .

ومن تنوّر قلبه باليقين يشاهد تبدّل‌اجزاءالعالم : اعيانها و طبايعها و نفوسها فی كلّ لحظة (تبدّل اجزاءالعالم و اعيانها . خ‌ل) .

فالكلّ متبدلة و تعيناتها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع‌القوی الانسانية مع تباينها و تخالفها واختلاف مواضعها فی‌البدن و تفنّن آثارهاالمترتّبة عليها فی هذه‌الدار ا ِلی' ذات بسيطة روحانيّة و ِ اضمحلالها فيها هان عليه‌التصديق برجوع الكلّ الی‌الواحدالقهّار .

واعلم ان‌النفخة و ان كانت من جانب‌الحقّ واحدة لا ِحاطته بجميع ماسواه لكنّها بالنّسبة الی‌الخلايق نفخات متعدّدة حسب تعدّدالاشخاص كما انّ‌الازمنة والاوقات المتمادية هيهنا انّما هی ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امرالساعة ا ِلا واحدة [1] » والساعة ايضاً مأخوذة من‌السّعی لأنّ جميع‌الاشياء متوجّهة اليه تعالی' ساعية نحوه و تمام‌التحقيق فی هذاالباب يَحتاج الی' ملازمة طريقة اهل‌ـ الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق‌الثالث عشر

فی‌الجنّة والنّار

يجب ان يعلم : ان‌الجنّة التی خرَجَت عنها [4] ابونا و زوجته لخطيئتهما غير جنّةالآخرة التی وعدالمتّقون بوجه .

۱ـ س ۲۸، ی ۸۸، ـ س۵۵، ی۲۶و۲۷ ۳ـ س ۵٤، ی ۵۰ ٤ـ : يجب ان‌يعلم: ان‌الجنة‌التی خرج عنها ... د،ط ـ آ،ق . والظاهر ان تأنيث‌الفعل باعتبارالمعطوف ای:الزوجة .

لأن هذه لايكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين فى الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع إلى الله وكانت النهاية فى كل حركة عين البدايه مرتبة و غيرها وجوداً وكمالاً، فكان بين جنة هبوط الأرواح وهى المسمّاة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرية وبين جنة صعود الأشباح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولاً على حدود حركاته ارتفاعاً على التعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخرى[1] لا عينها من كل وجه وإلا لزم تحصيل الحاصل و هو محال .

[1] وبهذا المعنى قالت العرفاء : « إن الله لايتجلى فى صورة مرتين» وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدايرة اشعاراً بان الحركة الثانية رجوعية انعطافيه لا استقاميه .

واما مكان الجنة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان فى ظواهر هذا العالم لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما فى داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر فى هذا العالم و عليها يحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات فى ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها فى المبدء والمعاد[2] .

قال بعض[3] العرفاء : «واعلم عصمنا الله و إياك ان النار من اعظم المخلوقات و

١ـ فى نسخة : د،ط: «ولهذا المعنى».. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيى الدين وتلميذه القونيوى وساير من تبعهما قال الشيخ الاكبر: «ان فى جمال الحق سعة لوتكرر لضاق نحن قدذكر مأخذ هذه القاعد فى شرحنا على المقدمة التى صنفها العارف القيصرى» طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس ص ١٤ .

٢ـ المبدء والمعاد طع ط١٣٢٤ هـ ق ص٢٨٠ و كذا ذكروجه التوفيق بينهما فى الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠، ١٧١ .

٣ـ والقائل الشيخ الاكبر فى الفتوحات المكية .

بعيدةالقَعر وهی تحوی علی حرور و زمهَریــر ففیها البَــرد علیٰ ٰاقصیٰ درجاته والحَرور علیٰ اقصیٰ درجاته و بین ٰاعلاها وقعرها خمس و سبعون مِأة من السنین وفی دارحرورها هواء" محرق لاجَسر لها سوی بنیآدم والا'حجار المتّخذة آلهة والجنّ لهبها کما قال : «وقودُهاالنّاس[4] والحِجارة ؛ فکبکبوا فیها همالغاوون[5] و جنُود ابلیس اجمعون» .

و خلقهاالله من صفة الغضب لقوله : «ومن یحلل[6] علیه غضبی فقَد هَویٰ» ولذلك تجبَّرت علیالجبابرة و قصمتالمتکبّرین ومن اعجب ما رُوینا عن رسول الله صلیالله علیه و آله انّه کان قاعداً مع اصحابه فیالمسجد فسمعوا هدّة عظیــمة فارتاعوا فقال صلیالله علیه و آله : اتَعرفون ما هذهالهدّة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: حَجَر" اُلقی من اعلیٰ جهنم مُنذ سَبعین سنةً الآن وصل الیٰ قعرها وکان وُصُوله الیٰ قَعرها و سقوطه فیها هذه الهدّة» فما فرغ منکلامه الا والصّراخ فی دار منافق منالمنافقین قد مات و کان عمره سبعین سنة ، فقال رسولالله صلیالله علیه و آله : «اللهُ اکبر» فعلمالصّحابة : ان هذاالحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله یَهوی فی جهنم و بلغ عمره سبعین سنَة فلما مات حصل فی قعرها .

قال تعالیٰ : «انالمنافقین[7] فیالدّرك الا'سفل منالنار» فکان سمعهم تلك الهدة التی ٰاسمَعَهمُالله لیعتبروا (فکان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و رُوِیَ عنالنبی صلیالله علیه وآله ، انه سئل عن قوله تعالیٰ : «سارهِقه صَعوداً[8] » فقال : انه جبَل من نار یصعد فیه سبعین خَریفاً ثمّ یهوی فیه کذلك ابَــداً .

٤ـ س٢، ی ٢٢
٥ـ س٢٦ ، ی ٩٤
٦ـ س٢٠، ی ٨٣
٧ـ س ٤ ، ی ١٤٤
٨ـ س٨٤، ی ١٧

وقال ایضاً : یکلّف ان یصعد عقبة فی النار کلمّا وضع یده علیها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رجله ذابت فاذا رفعها عادت و یهوی فیه الی اسفل سافلین .

فذلک الصّعود هو سفر الطبیعة من اعنی طبقتها الی اسفلها .

فانظر ما اعجب کلام الله و ما الطف تعریف النبی «صلی الله علیه وآله» واشارته وما اغرب تعلیمه .

الاشراق الرابع عشر

فی الاشارة الی مظاهر الجنّة والنار

انّ لکلّ معنیً من المعانی الاصولیّة حقیقةً و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلاً له حقیقة کلیّة و هو الانسان العقلی الجامع لجمیع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله وهی الروح المنسوبة الی الله فی قوله : فنفخت فیه [1] من روحی» .

وله امثلة شخصیّة کزید وعمرو وله مظاهر کالمرائی الصّقالیّة والمشاهد الحسیّة فکذلک للجنّة حقیقة کلیّة هی روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و یوم نحشر المتّقین الی الرحمن [2] وفداً» ولها مثال کلیّ وهو العرش الاعظم مستوی الرحمن ارض الجنّة الکرسی و سقفها عرش الرحمن ولها مشاهد و مظاهر جزئیّة .

وکذلک النار لها حقیقة کلیّة جامعة هی البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثالیّة کلیّة هی طبقات سبعة تحت الکرسی «موضع القدمین قدم الجبار» و قدم صدق [3] عند ربّک» وفیه اصول السّدرة التی هی «شجرة

١ـ س حجر ١٥ ، ی ٢٩ ٢ـ س ١٩، ی ٨٨

٣ـ سورة الهمزة ، ١٠٤، ی ٧ . فی نسخة «ط» : وفیه اصول السدرة التی هی من....

الزّقوّم طعام الأثيم» وهناك ينتهى اعمال الفجّار والمنافقين ولها امثلة جزئيّة هى طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنّة فانّها على شكل الباب الّذى اذا فتح الى موضع انسدّ بـه موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الأبواب مفتوحة على الفريقين اهل ـ النار و اهل الجنّة الّا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابـدا «لا يُفتّح لهم ابواب[1] السماوات ، ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل فى سمّ الخياط» .

لأنّ صراط الله ادقّ من الشّعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسّر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنّة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتّح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب وهى «النار التى تطّلع على الأفئدة[2]» وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول، لغلق ذلك الباب فهو كالجنّة حفّت بالمكاره .

والسّور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الأعراف بين الجنّة والنار و هو مقام من اعتدلت كفّتا ميزانه «وعلى الأعراف رجال يعرفون كلاً بسيماهم و نادوا اصحاب الجنّة ان سلام عليكم لم يدخلوها[3] وهم يطمعون . الآية» .

و اعلم ان جهنّم تحوى على السّماوات والأرض على ماكانتا عليه اذا كانتا رتقاً فرجعتا الى صفتهما من الرّتق و الكواكب كلّها طالعة و غاربة على اهل ـ النار بالحرور على المقرورين و بالزّمهرير على المحرورين و ذلك بعد المؤاخذة و

١ـ ابواب السماء . سورة ٧، آية ٣٨

٢ـ س ١٠٤، ى ٦ ٣ـ س ٧، ى ٤٤

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكلّ انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظمآن يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذّة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه :

تنبيه

ذكر بعض[1] اكابر العرفاء فى قوله تعالى : « واتّقوا النار التى[2] وقودها الناس والحجارة» .

:« انّ النار قد يتّخذ دواءً لبعض الأمراض و هو الداء الذى لا يشفى الا بالكىّ من النار فقد جعل الله النار وقايةً فى هذا الموطن من داء هو اشدّ من النار فى حقّ المبتلى به و اىّ داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكىّ بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنّة كما جعل فى الحدود الدنياويّة وقايةً من عذاب الآخرة» . انتهى كلامه .

اقول : هذا فى حقّ المؤمن الفاسق واما فى حقّ الكافر فسنبيّنه عليه فيما سيأتى ان شاء الله[3].

تنبيه اخرى (آخر. خ.ل)

لما اشرنا الى : انّ الجنّة فوق السماء السابعة بل داخل فى حجب السماوات . فاعلم ان كرة الأثير و اشعة الشمس والكواكب التى هى بمنزلة الجمرات

١ــ وهو الشيخ العارف الكامل المكمل محيى الدين ابن عربى فى فتوحاته المكية

٢ــ سور بقره ٢ فاتقوا نارالتى ، ى ٢٢

٣ــ فى اكثر النسخ «واما فى حق الكافر فسنبينه فيما سيأتى» من دون ذكر لفظ عليه .

تحت‌القِدر و فوقه بوجه كما يؤثر في‌المولّدات و نضج هذه‌الفواكه والمعادن في حرارةالصّيف مع كونها ناراً كذلك مَن عرف نشأةالآخرة و موضع الجنّة والنار وما في فواكِه‌الجنّة من‌النّضج‌الذي يقع به‌الالتذاذ لآكليه من اهل‌الجنان ؛ علم اين‌النار و اين‌الجنّة ، وان نضج فواكِه الجنّة سببها حرارةالنار التي تحت مُقَعَّر ارض‌الجنّة فيحدث‌النار حرارة في مُقعَّر ارضها فيكون بها صلاح مافي‌الجنّة من ـ المآكولات ولا نضج الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت‌القِدر فان مُقَعَّر ارض‌الجنّة هو سقف‌النار والشمس والقَمَر والنّجوم كلّها في‌النار اودعَهاالله فيها وفي احكامها ماكانت منافع حيوانات‌الدّنيا و منافع حيوانات‌الجنّة فيفعل بالأشياء هنالك عِلواً كما كانت تفعل بها هيهنا سِفلاً وكما هوالأمر هيهنا كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و اِن‌اختلفت‌الصّور فافهم ان كنت موفقاً .

الاشراق‌الخامس‌عشر

في احوال يعرض يوم‌القيامة على‌الجُملة

وتفاصيلها مُستفادة من‌القرآن والحَديث على اتَمّ تفصيل و اوضحه اِلّا انّه نبَاء عظيم [1] والناس عنه معرضون .

واعلم ان‌القيامَة كما اَشَرنا اليه من داخل حُجُب السماوات والأرض فما لم ينهدم بناء‌الظاهر لم ينكشف احوال‌الباطن لأنّ‌الغيب والشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن‌النبي «صلى‌الله عليه و آله» : «لا يقوم‌الساعَة و على وجه‌الأرض من يقول الله الله» و منزلتها من هذاالعالم منزلةالجنين من‌الرَّحِم فلا يقوم الا «اذ زُلزلتِ

۱ـ وفي‌التفاسير : ان‌النبأالعظيم هو علي‌بن ابيطالب «هوالنبأالعظيم و فلك نوح»

لان بوجوه وانغماره في مبدئه تقوم‌القيامة، وقال : لوكشف‌الغطاء .... ولعمرى ان‌الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هيبته وقهره «عاشقم بر لطف‌و برقهرش بجد» وفي‌حقه ورد: انه قسيم‌الجنة والنار .

الأرضُ زِلزالَها [٤]» ، «وانشقّتِ السّماء [٥] فهي يومئذ واهية وانتثرت الكواكبُ [٦] وكُوِّرتِ الشمس [٧] وخسف القمر [٨] و سُيِّرتِ الجبال [٩] و عُطّلتِ العشار [١٠] و بُعثر مافي القبور [١١] و حصّل مافي الصّدور» .

فمادام السالك خارج حُجُبِ السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومَن مات فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده علم الساعة [١٢]» و هذا هو الجواب الحقّ مع الكفار اذقالوا :«متى هذاالوعد ان كنتم صادقين [١٣]» .

فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الزايلة الحاجبة عن انوار الآخرة لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى و قامت قيامته .

واذا مات كلُّ واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرى «فاذا نفخ في الصّور فصعِق من في السماوات [١٤] . الآية» فظهر نورالأنوار وانكشف ضـوء الحقيقي و تجلى جمال الأحديّة فلم يبق لانوارالكواكب عنده ظهور فهي مطموسة الأنوار مطويّة السماوات بيمين الحقّ و يتّصلُ كلُّ مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس والقمر واذااتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوى والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا أثـر .

«لا يرَون فيها شمساً [١٥] ولا زمهريرا ، وحملت الأرض [١٦] والجبال فدكّتا دكّة واحدة» لأنّهما ابداً في الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

٤ـ س٩٩، ی١
٥ـ س ٦٩، ی ١٦
٦ـ س ٨٢، ی ٢
٧ـ س ٨١، ی ١
٨ـ س ٧٥، ی ٨
٩ـ س ٥٢، ی ١٠
١٠ـ س ٨١، ی ٤
١١ـ س ١٠٠، ی ٩، ١٠
١٢ـ س ٩، ی ١٦
١٣ـ س ٨٩، آية ٣٢
١٤ـ س ٣٩، ی ٦٨
١٥ـ س٧٦، ی١٣
١٦ـ س ٢٩، ی١٤

فی‌الواقع بل‌الجبال کالسّحاب فی‌الذوبان والسیلان والحسّ یغلط فیها «فترى ـ الجبالَ تحسبها [٤] جامدةً وهی تمرُّ مرَّالسحاب فیومئذٍ وقعت‌الواقعة» .

فاذا کشف‌الغطاء یرى کلُّ شیءٍ على اصله من‌غیر تغلیط وتزویق فالسّماء والأرض وغیرهما لکونها من ذوات‌الأوضاع‌الشخصیة التی رکّبت من‌موادّ وصور وأعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس‌الذی مظهره‌الحواس وانفعالاتها فلیس لها فی مشهد آخر هذاالنحو من‌الوجود الذی ینفعل منه‌الحواس بل یشاهد هذه‌الأشیاء فی عرصة‌الآخرة بحقایقها بمشعر اخروی یتنوّر بنور ملکوت الله «تعالى شأنه» مشاهدة‌الأصل والمخبر وملاحظة الباطن والسّر فیشاهد الجبال «کالعهن المنفوش[٦]» لضعف وجوده و یتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه : «ویسئلونك[٧] عن‌الجبال فقل ینسفها‌ربّی نسفافیذرها قاعاً صفصفاً لا ترى‌فیها عوجاً ولا امتا .

ویشاهد یومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة [٨]» وهی نار تأکل بعضها بعضاً و یصول بعضها على بعض و هی نارتذرالعظام رمیماً وترى‌البحار مسجورة بها کما قوله : «واذاالبحار سجّرت [٩]» .

وهذه‌النار غیرالنار التی تطّلع على‌الأفئدة فان هذه قد تخبأت وذلك [١٠] بالنوم الذی قد یتنعّم به اهل‌العذاب فیخفّف عنهم بذلك من‌الآلام على قدره «کلّما خبت[١١] زدناهم سعیراً» وهذا ممّا یدلّ على انها نار محسوسة تقبل‌الزیادة والنقصان لأن‌النار الحقیقیّة لا تقبل هذاالوصف .

٤ـ س ٢٧، ی ٩٠
٥ـ س ٦٩، ی ١٥
٦ـ س ١٠١ ، ی ٤
٧ـ س ٢٠، ی ٩٧
٨ـ س ٦٦، ی ٦، س ٢ ، ی ٢٢
٩ـ س ٨٨، ی ٦
١٠ـ فان هذه قد تخبو بالنوم الذی ... الخ . د،ط
١١ـ س ٨٤، ی ١٢

و يحتمل ان يكون المراد كلما خبت يعنى النار المتسلطة على اجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر فى الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسمانى و يحضر الخلايق كلهم فى عرصات القيامة «فاذاهم[١٢] بالساهرة» وينكشف الاغطية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون[١٣]» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا[١٤] مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة[١٥] ان افيضوا علينا من الماء اومما رزقكم الله قالوا: ان الله حرمهما على الكافرين».

والمتخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية «فاذاهم[١٦] من الاجداث الى ربهم ينسلون».

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفى التضاد و يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املح و يذبح بشفرة يحيى وهو صور الحيوة بامر جبرئيل مبدء الارواح و محى الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمد بموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يحضر فى العرصة على صورة بعير وجيىء يومئذ بجهنم (ليتذكر الانسان . خ.ل) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم[١٧] لمن يرى» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والارض.

فهذه من علوم الآخرة وهى كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول.

١٢ـ س ٧٩، ى ١٤ ١٣ـ س ٤٢، ى ٧٧
١٤ـ س ٤٦، ى ٣٥ ١٥ـ س ٤٢، ى ٥٥
١٦ـ س ٣٦، ى ٥١
١٧ـ س ٧٩، ى ٣٦ ـ س ٢٦، ى ٩١

ان مواطن القيامة سبعة وهى: العرض و اخذ الكتب والموازين والصراط والأعراف و ذبح الموت والمأدبة التى يكون فى ميدان الجنة .

اما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم فى الموقف وقد وردعنه «صلى الله عليه وآله» انه سئل عن قوله تعالى[١]: «فسوف يحاسب[١] حساباً يسيراً» فقال: ذلك هو العرض فان من نوقش فى الحساب عذب «فيعرف المجرمون[٢] بسيماهم» كما يعرف الأخيار هيهنا بزينهم .

واما الكتب «فامّا من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهله مسروراً[٣]» وهو المؤمن السعيد لأن كتابه من جنس الألواح العالية «والصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بايدى سفرة كرام بررة[٤]» «واما من اوتى كتابه بشماله[٥]» وهو المنافق الشقى لأن كتابه من جنس الأوراق السفلية والصحايف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه: «ان كتاب الفجار لفى سجين[٦] وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين» واما الكافر فلا كتاب له والمنافق سئل عنه الايمان وما اخذ عنه الاسلام و قيل فى حقه «انه كان لا يؤمن بالله العظيم[٧]» فيدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد و يكون المنافق فى باطنه واحداً من هؤلاء ولا ينفع له صورة الاسلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتى كتابه وراء[٨] ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه[٩] وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك اى: من

١ــ س ٨٤، ى٨
٢ــ س٥٥، ى٤١ .
٣ــ س٨٤، ى٧و٨و٩
٤ــ س ٨٠، ى ١٣و١٤و١٥
٥ــ س٦٩، ى ٢٥
٦ــ س ٨٣، ى٧و٨و٩
٧ــ س٦٩، ى ٣٣
٨ــ س٨٤، ى ١٠
٩ــ س٣، ى ١٨٤

حيث نبذته فيه فى حيوتك‌الدنيا «قيل‌ارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً[۱۰]» و هو كتابه المنزل عليه لا كتاب‌الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظن ان لن يحور[۱۱]» .

واماالموازين فيجعل فيهاالكتب والصحايف كما يوزن هيهناالانظار الصحيحة والفاسدة بعلم‌الميزان ليظهر صحتها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها وآخر ما وضع فى‌الميزان قول‌العبد: «الحمد لله» ولهذا قال‌النبى صلى‌الله عليه وآله : «الحمد لله ملأ الميزان» .

وكفة ميزان كل احد بقدر علمه و كل ذكرو عمل يدخل فيه الا لا اله الا الله، لان كل عمل له مقابل فى عالم‌التضاد و ليس للتوحيد مقابل الا الشرك ، ولا يجتمعان فى‌ميزان احد، اذاليقين‌الدائم كما لايجامع ضده لايتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها فى‌الكفة الاخرى ولا يرجح عليها شى كما يدل عليه حديث صاحب‌السجلات*واماالمشركون «فلا نقيم لهم[۱۲] يوم‌القيامة وزنا» لان اعمال خيرهم محبوطة .

واماالصراط فهو طريق‌الجنة يشتمل عليه‌الشرع‌الانور و هو هيهنا معنى و فى الآخرة له صورة محسوسة يقول‌الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعواالسبل فتفرق بكم عن[۱۳] سبيله»

ولما تلى رسول‌الله «صلى‌الله عليه وآله» هذه‌الآية خط خطاً وعن جنبيه خطوطاً فالمستقيم هو صراط‌التوحيد الذى سلكه جميع‌الانبياء و اتباعهم‌والمعوجة هى طرق اهل‌الضلال ، والمشرك لا قدم له على صراط‌التوحيد وله‌قدم‌على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط‌الوجود والموحد و ان كان فاسقاً لايخلد

۱۰– س ۵۷، ی ۱۳   ۱۱– س ۸٤، ی ۱٤   * السجلات جمع‌السجل اى‌الدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيراً وقدتلفظ يوم بكلمة «لااله‌الاالله» مخلصافيوضع فى‌مقابله تسعة وتسعون سجلا من‌اعمال‌الخير ...... ظاهر‌الحديث المقابلة وزاد عليهاالمصنف‌المعادلة   ۱۲– س ۱۸، ی ۱۰۵   ۱۳– س ٦، ی ۱۵٤

فی‌النار بل یُمسِك و یسئل و یعذَّب علی‌الصراط، وهـو علی' متن جهنم غایب فیها والکلالیب‌التی فیه بها یُمسِکهُم ُالله علیه

ولما کان‌الصِّراط فی‌النار وما ثَمَّ ً‌طریق الی‌الجنَّة الاّ علیه ، قال تعالی: «وان منکم الاّ واردها کان علی' ربّك [1] حتماً مقضیّاً» وهـذه الکلالیب والخَطاطیف والحسك کما ورد فی‌الحدیث هی: صور اعمال بنی‌آدم» وهی القـیود والتعلّقات بالأمور الدنیا تُمسکهم علی‌الصِّراط فلاینتهضون الی‌الجنَّة ولا یقعون فی‌النارحتی یدرکهم‌الشَّفاعَة لمن اذن له‌الرحمان فمن تجاوز هیهنا تجاوزالله عنه ومن انظر معسر انظره‌الله ومن َعفی‌عَفی‌الله عنه ومن‌استقصی' حقّه هیهنا عن عباده استقصی‌الله حقّه منه هناك ومن شدَّد [2] علی' هذه‌الأمّة شدَّدالله علیه کما ورد فی‌الحدیث : انّما هی اعمالکم تردُّ علیکم . فالتزموا مکارِم الأخلاق هو غداً یُعامِلکُـم بما عاملتم بـه عباده .

واماالأعراف فهو: سور بین الجنّةوالنار، «باطنه [3] فیه‌الرحمة» وهو ما یلی منه‌الجنَّة «وظاهره ِمن قبله العذاب» و هو ما یلی [4] منه‌النار، یکون علیه من‌تساوت کفّتا میزانه فهم ینظرون بعین الی‌النار و بعین ُاخری' الی‌الجنّة وما لهم رجحان بما یدخلهم ِاحدی‌الدارین فاذا دعوا الی‌السُّجود وهوالذی یبقی یوم‌القیامة من‌ـ التکلیف فیسجدون فیرجَّح میزان حسناتهم فیدخلون‌الجنّة ولو جائت ذرة لاحدی الکفَّتین لرجَّحت بها فیطعمون فی کرَمِ‌الله وعدلِه وانه لا بُدَّ لکلمَة «لااله ِالاّ

۱ـ س۱۹، ی ۷۲

۲ـ ومن‌شدد علی هذه‌الامة شددالله علیه . فی‌نسخةالمطبوعة : «من شدد علی هذه‌الآیة من‌الله علیه» والظاهر انه اشتباه بین من‌الناسخ .

۳ـ سورة ۵۷، آیة ۱۳

۴ـ فی‌بعض‌النسخ: وهو مایلی‌الجنة منه وما یلی‌النارمنه .

الله» عناية بصاحبها لقول‌الله فيهم : «وعلى‌الأعراف٤ رجال" يعرفون كلاً بسيماهم الآيات .

واما ذبح الموت فان‌الله يظهره يوم‌القيامة فى صورة كبش املح ويأتى يحيى «عليه‌السلام» وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل‌الجنة خلود" بلا موت ويا اهل‌النار خلود بلا موت .

وليس فى‌النار فى ذلك‌الوقت الا‌الذين هم اهلها و ذلك يوم‌الحسرة و انما سمى بها لأنه حسر للجميع اى ظهر عن صفة‌الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل‌الجنة اذاراوالموت سرّوا سروراً عظيماً فيقولون بارك‌الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك‌الدنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل‌النار اذا بصروه يفزعون‌منه يقولون: «لقد كنت شرّ وارد علينا حلت بيننا وبين ما كنّا فيه من‌الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا نحن فيه، ثمّ تغلق ابواب‌النار غلقاً لا يفتح بعده وينطبق على اهلها ويدخل‌بعضها على بعض ليعظم‌الضغاطة ٥ على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ، ويرى‌الناس والشياطين فيها كقطع‌اللحم فى‌القدر اذاكان تحتها‌النار العظيمة «يغلى كغلى الحميم» ٦ فيدور بمن فيها علوا وسفلا «كلما خبت ٧ زدناهم سعيرا» بتبديل‌الجلود .

واماالمأدبة فهى لأهل‌الجنة و فيها درمكة بيضاء نقية منها ، يأكلون و فى

٤ـ س٧، ى ٤٤ — ٥ـ ليعظم‌الضغاط... د،ط ـ آ،ق

٦ـ س٤٤، ى٤٦

٧ـ س١٧، ى٩٦

ذلك‌الوقت يجتمع اهل‌النار فی مندبة فاهل‌الجنّة فی‌المآدب و اهل‌النار فی‌المنادب و طعامهم فی‌المأدبة زيادة كبدالنون لمناسبة الحيوة التی فی عنصر الماء للحيوان ـ البحری والكبد ايضاً بيت‌الدم و هو مركب الحيوة لمكان‌الروح الحيوانی فهو بشارة لأهل‌الجنّة ببقاء الحيوة ابداً وطعام هؤلاء فی‌المندبة طحال‌الثور والطحال بيت‌الوسخ يجتمع فيه اوساخ‌البدن وما يعطيه‌الكبد من‌الدم الفاسد والثور حيوان ترابی طبعه‌البرد واليبس والأرض محمولة علی قرن‌الثور و جهنّم علی صورة الجاموس فالطحال من‌الثور لغذاء اهل‌النار اشد مناسبة لما فی‌الطحال من ـ الدمويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ‌البدن لايحيون[8] فيورثهم‌اكله سقماً ومرضاً وبؤساً ثمّ يدخل اهل‌النار ، النار واهل الجنّة الجنّة «فماهم منها بمخرجين[9]»

الاشراق‌السادس عشر

فی كيفيّة خلود اهل‌النار الّذين هم اهلها فيها

هذه مسئلة عويصة وهی موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل‌الكشف هل تسرمد‌العذاب عليهم الی مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدارالشقاء فينتهی العذاب فيهم الی اجل مسمّی مع اتفاقهم علی عدم خروج‌الكفّار منها و انّهم ماكثون الی مالا نهاية له فان لكل من‌الدارين عمّاراً و لكل منهما ملأوها .

والأصول الحكميّة دالّة علی انّ‌القسر لايدوم علی طبيعة وان‌لكل موجود

٨ـ فی‌بعض‌النسخ: «لايحبون سورتهم اكله» وهو غلط فاحش و كذا فی‌النسخة‌المطبوعة فی ١٢٩٨ هـ ق .

٩ـ س ١٥، ی ٤٨

غاية يصل اليها يوماً وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه: «عذابى اصيب به[1] من اشاء و رحمتى وسعت كل شيء».

وعندنا ايضاً اصول دالة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دايمة باهلها، كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دايمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر.

وانت تعلم: ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختل النظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة كشياطين الانس والنفوس البهيمية كجهلة الكفار.

وفى الحديث الربانى: «انى جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال سبحانه: «ولو شئنا لآتينا كل نفس[2] هديها ولكن حق القول منى لأملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين».

فكونها على طبقة واحدة ينافى الحكمة لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسية والدنية المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدون عن دار الكرامة والمحبة والنور.

فوجب فى الحكمة الحقة التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى و مقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور

١ـ سورة ٧، آية ١٥٥ ٢ـ س٣٢، ى ١٣

الذاتية التى جبلت عليهاالأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملايمة لذيذة ؛ و ان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى[1] : «وحيل[3] بينهم وبين ما يشتهون» والله متجلٍّ بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهوالرحمن الرحيم و هوالعزيزالقهار و فى الحديث «لولا أن تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين[4] يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور و لثم[5] الحسان من الحور لان طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملايم والآلام لعدمه»

ونقل فى الفتوحات المكية[6] عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و يبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٣ـ س ٣٢٤، ى ٥٣

٤ـ وهو العارف المكاشف ابن العربى فى الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدرالقونوى

٥ـ ولثم الحسان من الحور .

٦ـ فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج٢ ص١٧٨، ١٧٩ .

قال القيصرى فى شرحه[1] للفصوص : و اعلم ان من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عبادالله وليس لهم وجود و صفة و فعل ِالا بالله و حوله وقوّته و كلهم محتاجون الیٰ رحمته و هوالرحمن الرّحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصّفات ان لا يعذّب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من العــذاب ايضاً الا لاجل ِايصالهم الیٰ كمالهم المقدّر لهم كما يذاب الذّهب والفضّة بالنار لاجل الخلاص مما يكدّره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللّطف كما قيل :

و تعذيبكم عذبٌ و سخطكم رضى   و قطعكم وصلٌ و جوركم عدلٌ *

۱ــ شرح القيصرى على فصوص الحكم ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۲٤٦ «الفص الهودى» وقد بين هذا التحقيق فى الفص الاسماعيلى ايضا ص۲۲۸ و الشيخ العارف ، ابن العربى يشير فى امثال هذه المواضع الى مافيها من الرحمة الحقانية و هى من المطلعات المدركة بالكشف لانه ينكر نعوذ بالله وجود العذاب وما جاء فى الكتاب الالهى انواع العذاب فى النشاة الدنياوية حاكية عن العذاب فى الآخرة ، لان عذاب الآخرة ابقى و ادوم فالمصير الیٰ ما حققناه .

* ــ لاباس بذكر مسالة دوام العذاب و خلود الكفار ومايرد على المصنف العارف النحرير والشيخ الاكبر ابن العربى و اتباعه و عمدة استدلال المصنف و نقاوة حجته على انقطاع العذاب يرجع الى الدليلين :

الاول : ان فطرة التوحيد اى الفطرة الله التى فطرالناس عليها اصل ثابت فى السعداء والاشقياء والفطرة الذاتية لاتزول بطريان الفسق والكفر والكفر والفسق صفتان عرضيتان بالنسبة الى الفطرة الاولية والمقاوم الذاتى الداخلى تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و الى هذا اشار استاد «۱» مشايخنا العظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده‌اند   اين شرك عارضى شمرو عارضى بزول

از رحمت آمدند برحمت روندخلق   اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطف و دادو بخشش است   قهر بر وى چون غبارى از غش است

الثانى ان الرحمة الواسعة وسعت كل شئ وسبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص الكفار عن النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركت الكفار فى الآخرة الى الصور المولمة الموذية حركة دورية واذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى النار الذين رسخت فى باطن وجودهم الهيئات الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولمة ⇐

«۱» ــ آقا محمد رضا قمشه‌يى . رض .

و ذكر بعض المحققين من اهل الكشف[١] «ان من الأحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله.

قال تعالى[٢]: «وقضى ربك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتية» وقدسبق منا القول بان جميع الحركات والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه، واما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قرباً و على سلوكه الجبلى سعياً و امعاناً و هرولة و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهال المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب والبهايم لا يفقه شيئاً

⇄

ازلا و ابدا وغاية وجودهم ذوق النار والانغمار فى العذاب و يؤده قوله تعالى: «خلقت هؤلاء للنار ولاابالى وهؤلاء للجنة ولا ابالى».

والرحمة الرحمانية وسعت كل شئ حتى الكفار وهذا لاينافى دوام العذاب لان المخلدون فى النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبقة الرحمة على الغضب.

واعلم انه لامبدء لحركة اهل النار لاخارجا ولاداخلا لان المتحرك فى الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته «لايموت فى الآخرة» حتى يتخلص عن النار «ولا يحيى» اى لايصل السعادة والنعمة و حرام عليه رائحة الرحمة.

والمصنف العلامة «قده» قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشية التى صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم.....وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية طك ١٣١٥ هـ ق ص١٩٥.

ومما ذكرناه ظهر ان ماقيل فى هذا المقام (انقطاع العذاب و صيرورته عذبا) تمويه وخيال فى خيال وما انزل الله بها من سلطان والمتبع فى امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لاالخطابات الذوقية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

١- وهو العارف الكامل صدرالدين القونوى

٢- س١٧، ى ٢٤

من حقايق‌الدّين ولا له قوّةالوصول الیٰ عالم‌اليقين «ولو علم‌الله [٥] فيهم خيراً لا سمعهم» و انماالغرض فی وجوده حراثة الدنيا و ماله فی‌الآخرة من نصيب و انّما له‌المشی فی مراتع الدوابّ والسّباع فيحشر كحَشرها و يعذّب كعَذابها و ينعم كنعيمها و ان‌كان من اهل‌النفاق‌المردودين عن‌الفطرة المَطرودين عن سماءالرّحمة فيكون عَذابه اليماً لأنحرافه عمّا فطر عليه و هويّه الی‌الهاوية التی يقابل‌الهويّة فبقدر نزوله فی‌مهاوی‌الجحيم يكون‌عذاب اليم الاّ ان‌الرحمَة واسعة والفطرة باقية والآلام دالّة علی وجود جوهر اصلی مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادّين لا يكون دائميّا ولا اكثرياً لما حقّق فی محلّه ، فلا محالة يؤل اما الیٰ بطلان احديهما او الی‌الخلاص لكن‌الجوهر النفسانی من‌الأنسان لا يقبل‌الفساد ولو فسد لاستراح من‌العذاب و قال تعالیٰ : «لايموت [٦] فيها ولا يحيی» ای لايموت موت البَهايم والحشرات ولا يحيی حيوةالسُعَداء والعُقَلاء .

ومما استدل به علیٰ ذلك فی‌الفتوحات‌المكيّة قوله تعالیٰ : «اولئك اصحاب‌ـ النار [٧] هُم فيها خالدون» وما ورد فی‌الحديث‌النّبَوی من‌قوله صلی‌الله عليه وآله: «ولم يبق فی‌النار الاّ اهلها ، الذين هُم اهلها و ذلك لأنّ اشدّالعذاب علیٰ احد مفارقة وطنه‌الّذی الّفه فلو فارق‌النار اهلها لتعذّبوا باغترابهم عما [١] اهلوا له، وان الله تعالیٰ قد خلقهم علیٰ نشأة تألّف ذلك‌الموطن» *

و ذكر فيها [٨] ايضا فعمرت‌الداران وسبقت الرحمَة الغضب ووسعت كل شیٔ حتّیٰ جهنم ومن فيها والله ارحم‌الراحمين.

٥ــ س۸، ی۲۳ ٦ــ س۲۰، ی۷٦ ۷ــ س۲، ی ۲٥۹

* قال فی‌الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل ره علی انقطاع‌العذاب وملايمة‌النار للكفار بمأمو اضعف‌مما ذكره ابن‌العربی «الاسفار ط ج ط ص ۳٥۳ سفرالنفس

۸ــ الفتوحات‌المكية ، ج۳ ط ۱۲۷۲ ﻫ ق بولاق ص۲٤٥، ۲٤٦ .

وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلَ على الرحمة بحيث لو مكّنه الله في خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصّفة و معطى الكمال احقّ به وصاحب هذه الصّفة «انا» و «امثالى» و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض ولا شكّ انه ارحم بخلقه مِنّا .

وقد قال عن نفسه جلّ علاؤه «انّه ارحم الراحمين [١]» فلا شكّ انّه ارحم منا بخلقه ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة» وقدقام دليل العقلى على انّ البارى لا ينفعه الطاعات ولا يضرّه المخالفات ، وان كلّ شيء جار بقضائه و قدَره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم ، فكيف يُسَرمد العذاب عليهم ❊ وجاء في الحديث: «وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين» فالآيات الواردة في حقّهم بالتّعذيب كلها حقّ و صدق و كلام اهل المكاشفة لاينافيها لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافى كونه رحمةً من وجه آخر «فسُبحان مَن اتّسَعَت [٢] رحمته لأوليائه في شدّة نِقَمته [٣] واشتدّت نقمته لأعدائه في [٤] سعة رحمته» .

١- س ١٢، ي ٦٤ .

❊ واعلم ان ترتب العذاب انما هو على الصور النيات وهذا الترتيب امر قهرى طبيعى نظير ترتب الآثار الطبيعية على ذوات الآثار مثل احراق النار وبرودة الماء وحركة المادة الى كمالاتها الناشية عن قضاء الله و قدره .

٢- هذا ما افاده المولى الموالى رئيس اهل الكشف واليقين على عليه السلام و قد شرحنا كلامه في شرح مقدمة القيصرى .

٣- مسألة خلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا يلائم القواعد العقلية والآثار الواردة عن حملة الوحى عليهم السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة ونحن قد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بقاء الكفار في النار و عدم انقطاع العذاب والتخفيف عن الكفرة لان قوة العصيان ومخالفة الحق والملكات الحاصلة عن تكرر افعال السيئة ⇐

الشّاهد الثالث

فى الاشارة الى العوالم الثّلاثة : دارالدّنيا و دارُالحساب والجزاء و دارالقَرار بقول مُستأنف

و فيه اشراقات:

الاشراق الاول
فى حَصر العوالم على كثرتها فى ثلاث نشئآت

قد اشرنا سابقاً الى ان الموجود امّا محسوس او مخيّل او معقول و لكل منها نشأة و عالم فعالم المحسوسات هى الدنيا و هى دار الحركات والاستحالات و كل ما فيها فهو لا محالة امر متجددالوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوله ولايستمر اوله الى آخره وعالم الصور الباطنة يحذو حذو هذاالعالم فى اشتماله على جميع الصور الملذة والموذية الا انها اشد الذاذا و ايلاماً من هذه الاشياء لانّها الطف واقوى. فهى ينقسم الى جنة السّعداء وجحيم الاشقياء ، واما عالم الآخرة المحضة فهى عالم الوحدة والجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحل لشدة وحدته وكل ظل وفيئ يتلاشى

⇄

بالحركات الجوهرية والتحولات الذاتية اذا رسخت بنيانه واستحكمت اساسه فى النفس بحيث صارت داخلة فى جوهر النفس لا تزول الا بزوال النفس والنفس دائمى وما وقعت فى باطن وجوده دائمى بدوام النفس .

۲ــ فى حاشية نسخة «د،ط» التى كتبت فى زمان حيوة المصنف العلامة قده : ربما يظن فى ظاهر الامر: ان بين ما ذكرناه اولا من دوام الآلام على اهل النار وبين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بيّنة لانهم حكموا بانقطاع العذاب عنهم، لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم ان لا تخالف بينهما لعدم المنافات بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها» منه دام ظله

من تلؤلؤ ضيائه و نوريّته يحشر اليه السابقون المقرّبون لفناء انيّتهم و تحققهم بالوجود الحقانى دون اصحاب اليمين المشتغلين بسطالعة مظاهر الصفات و الأسماء لبقاء التفاتهم الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة.

و اما اصحاب الشمال المقيّدون لمحبّة الشهوات فهم النازلون الى مهوى الطبيعة و دركة الهوى[1] و القاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيّاً[2]».

الاشراق الثانى

فى الاشارة الى مجيئنا الى هذه الدار

و تعيين حدّها و حد مافوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم و حدّه من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم.

و حدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو «سدرة المنتهى[3] عندها جنّة المأوى» الى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مجيئنا من ذلك العالم انما هو من جنّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم.

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء و الجنّة هى دار جزاء المحسنين و فى الحديث «الاحسان ان تعبد الله كأنّك تراه»[4].

و اما دار الأشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار.

واعلم انّ مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه و الفرق بينهما على

١ـ المقيدون بمحبة الشهوات .... د،ط ـ ل،م　　٢ـ س١٩، ى٦٩　　٣ـ س٥٣، ى١٤، ١٥

٤ـ والفرق بين الاحسان و مراتب الايمان و معنى هذا الحديث وقد ذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ ق ص٣٦٤، ٣٦٥

نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصّل فان مجيئنا الى هذاالعالم للتمحيص والتطهير «ليمحّص الله الذين آمنوا[1] و يمحق الكافرين».

وقد مرّ ان نوع الانسان متفق فى البداية و مختلف فى النهاية ففى المجيئ الى هيهنا اتفق المحسن والمسيء و اما فى الذهاب فمن احسن عمله فالى جنة الاعمال او جنة الصفات و اما من اساء عمله فيبقى تحت ذل الطبيعة او ذل النفس والهوى فيهوى اما الى الهاوية او تحت جهنم الطبيعة «مادامت السماوات والارض الا ما شاءالله ؛ ان ربك فعّال لما يريد[2]».

واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى الصور الموافقة و يأنسوا بها.

فعلم : ان البشر بحسب الفطرة الاصلية فوق الارادة والطبيعة لكنّهم اليوم محبوسون تحت الطبع ، مقيّدون تحت قيد العقل الذى بذره العمل السياسى العقلى الذى جاء به الرسل «عليهم السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بماوراء الطبيعة والعقل العملى من درجات الجنان والصور الحسان و يطمئنوا بذكر الله و يستضيئوا بانوار الملكوت و بتلك الاستضائة يضيء لهم طريق الصراط «يسعى نورهم[3] بين ايديهم و بايمانهم» فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية لخلاصهم من محابس البرازخ «فاذاهم من الاجداث الى ربهم ينسلون[4]».

الاشراق الثالث

فى ملاقاة الملائكة (فى موافاة الملائكة. د،ط)

قد مرّ انّ كل انسان مرهونٌ بعمله ، فاذا فارق هذاالعالم يتلقّاه ملائكة الرحمة او ملائكة العذاب فيحملون الى البرزخ فمادامت النفوس فى قبور البرازخ ؛

۱ــ س۳۲، ی۱۳۵ ۲ــ س۱۱، ی۱۰۹ ۳ــ س۵۷، ی ۱۲ ٤ــ س ۳٦، ی۵۱

فهی ان‌کانت مؤمنة فتح لها باب من‌الجنة وان کانت کافرة فتح لها باب من‌النار الی[١] قبرها .

والنفوس فی هذه‌القبور واجدون اللذات والآلام التی یستصحبها الصور الحاصلة لهم من‌العلم والعمل فی‌الخیر والشر و یصیر فیها محکمة ذاتیة مشرة .

فحال‌النفوس فی هذه‌القبور کحال‌النطفة فی‌الرحم والبذر فی‌الارض ینبت فیها و یشر علی ما فی‌اصلها جائت من‌ظهر ابیها حتی‌اتصلت بهاالقوة الاسرافیلیة صار حکمها و حالها الی لون آخر و کما یکون المؤمن مستیقظاً بوجود اللذات[٢] ومعاینتها کذلک یجدالکافر عذاباً بمعاینةالصور المکروهة علی طبق علمه و عمله فی هذاالعالم .

الاشراق الرابع
فی ان‌الملائکة تسوقون العباد الی منازل‌الرحمة اوالعذاب کما قال تعالی «وجائت کل نفس معها سائق و شهید[٣]»

قد علمت ان‌العوالم والنشآت ثلاثة: الدنیا . و هی عالم‌الطبیعیات والبرزخ و هو عالم‌النفوس والآخرة وهی عالم‌الارواح المطلقة . و حقیقة الانسان فی مبادی تکونها هی بالقوة فی نشآتهاالثلاث لکونه قبل قوام وجوده فی کتم‌الخفاء فی مجموع ادراکاتها الحسیة والخیالیة والعقلیة التی بکل واحدة منها یدرک عالماً من هذه‌العوالم .

١ـ ان‌کانت مؤمنة فتحت ..... و ان‌کانت کافرة فتحت..... م،ل ــ د،ط

٢ـ متنعما بوجودالـلذات .... د،ط

٣ـ س ق ٥٠، ی ٢٠

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاسّاً ومحسوساً ومُخرِجه فيه الى الفعل ملائكة يسمى فى الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لأنّها للمُبعَّدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحس الباطنى فيصير ذا تذكر و[1] حفظ و استرجاع ويحدث فى باطنه ملكات و اخلاق حسنة او قبيحة و لكلٍّ منها ملائكة هى كتبة الأعمال الا ان كُتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حُجب هذه الصّفات والتعلّقات يصير مستعداً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عِليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحريك والنقل بل انما شأنهم مجرد الشّهادة لبرائتهم عن التّجدد والانتقال فيشهدون كتاب الأبرار كما قال: «كتاب الأبرار لفى علّيين[2] وما ادراك ما عليّون ، كتاب مرقوم يشهده المقرّبون»

الاشراق الخامس

فى مآل كلّ واحدة من هذه الفرق الثّلاثة فريق فى الجنّة و فريق فى السعير و فريق فى جوار الله وحضرته «فى مقعد صدق عند مليك مقتدر[3]»

قد علم : ان المقامات الكليّة الجامعة لجميع الناس فى الآخرة ثلاثة وان كان كلٌّ منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يُحصى والانسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١ــ فيصير ذا تذكرة ... د،ط فى اكثر النسخ

٢ــ س٨٣، ى١٨، ١٩، ٢٠، ٢١: كماقال : ان كتاب الابرار

٣ــ سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

فمن غلبت عليه جهةالحس و عشق المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية و فواتها فهو اليف غصة و رهين عذاب اليم لأن هذه الحسيات الدنياوية لا حقيقة لها باقية و انما هى امور سايلة زايلة مستحيله شأنها الذوبان والاستحالة بنارالطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى فى منامه صورة استحسنها و عشقها فاذااستيقظ من نومه لم يبق منهااثر غيرالألم والحسرة او كمن ركب على سفينة فى بحر انجمدت تلك السفينة من ماءذلك البحر لبرودة الشتاء فكان معتمداً عليها سايراً بها ، فى اكناف البحر مغترا بانعقادهاو دوامهامدة يسيرة جاهلاً بالعاقبةوبانها سيضمحل و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا ـ البدن وآلاته الحسية فانها كالسفينة وآلاتهاو هى جارية فى بحر الهيولى و ينعقد من اجزائها فاذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بهاالمجازات واضمحلت وانحلت التراكيب ذوبان الجميد واضمحلال الثلج بحرارةارتفاع الشمس ، او ان الصيف ولا نجاة الا لمن تعلم السباحة فى الماء او ركب سفينة النجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل النجاة اما علماء قادرون على السباحة فى ماءالحيوة ، واما متعلمون من اهل التقليد محمولون على سفاين الاهتداء ذوات الواح و دسر كسفينة نوح و سفينة اهل البيت «عليهم السلام [1]» فمن لم يكن عالما ولا متعلما فسبيله الهلاك فى بحر الدنيا و جحيم الآخرة «اغرقو فادخلوا [2] ناراً» .

فقدانكشف : ان هذاالبحر سينقلب يوم اليامة ناراً محرقة و من غلب عليه

۱ـ ورد فى الصحاح المعتبرة من طرق العامة والكتب المعتمدة والطرق الصحيحة من طريقة اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشريه : «مثل اهل بيتى كسفينة نوح ،من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك» .

۲ـ س۷۱، ى ۲۵

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنّة والزّهد فى الدنيا والانقطاع عن هذه اللذات العاجلة فمآله الى دارالسلامة والدّخول فى ابواب الجنان والأمن من عذاب النّيران .

ومن غلب عليه ادراك الامور الالهيّة والتشوّق الى الاحاطة بالعقليات والتجرّد عن الجسمانيات فمآله الانخراط فى سلك اهل الملكوت بل القيام فى صفّ اعالى المهيّمين اذا كانت عقايده الحقّة متأدّية الى الكشف التام، مشفوعة بالزّهد الحقيقى والنيّة الخالصة عما يشغل سرّه عن جانب القدس .

و هذه غاية ما يصل اليه البشر لقوّة سلوكه العروجى على صراط التوحيد فأيّة نفس جمعت المناقب العلميّة و هى معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العمليّة و هى تسخير القوى الشهوية والغضبية والادراكيّة المسمّاة بالعدالة ، فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رياسة الاقران فقد خسر خسراناً مبيناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الأوساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم فى الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله [1] .

الاشراق السادس
فى انّ الحوادث الاخرويّة كيف يوجد بلا مادّة

ثمّ لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صورها و اجرامها واشكالها وهيآتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقّومها و حيّاتها و عقاربها ،

١ــ وبين هذين الطريقين ... د،ط ، آ،ق

هل لها مادّة تقبل تلك الصّور والهيآت ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هى؟ والنفس مفارقة عن عالم السوادّ والاجسام .

فنقول : نعم انّ لتلك الصّوَر الاخرويّة امرٌ يشبه المادّة الحاملة لهذه الصور الدنيويّة الاّ انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يَحتاج الى فاعل مباين يكمّلها على سبيل التّربية شيئاً فشيئاً ، لانها فى عالم الحركات والاتفاقات واما تلك القوّة فهى نفسانية مستكفيَة بذاتها و بعللها الذّاتيّة فاذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكّرها من غير حاجة الى تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه السوادّ .

اوَلا ترى[١] محلّ السواد اذا زالت عنه صورة السّواد فيحتاج فى استرجاعها الى علّة جديدة مباينة عن ذاته .

حِكمةٌ عَرشيّةٌ

كلّ هيولىً يكون الطف جوهراً و اشدّ قرباً الى الروحانيّة فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل .

مثال ذلك الماء فانّه لكون جوهره اَلطَف من جوهر التّراب صار لقبول الطعوم والاصباغ والاشكال اسرع ، والهواء لكونه اَلطف منهما لقبول الاصوات والروايح والاشكال اقبل منهما لما يقبلانه ثمّ الارواح الحيوانية والانوار الحسّيّة لكونها الطف من تلك المَذكورات اوّلاً فهى يَقبل الصور المحسوسة بها دفعةً بلا مهلة فهذا باب من المعرفة لاهل الاِستبصار يمكِن لهم الوَلوج الى ملكوت الآخرة والناس فى غفلة عن هذا .

١- فى نسخة ل،م و آ،ق : اولا ترى ان محل السواد .

وذلك لأنّ لجواهر النّفوس مراتب متفاوتة فى اللّطافة و الكثافة و ادناها مرتبة فى اللّطافة و هى اشدّ بكثير من لطافةالأنوار المحسوسة والأضواء .

ولهذا يقبل النفس رسوم سايرالمحسوسات والمتخيلات والمعقولات عندكونها فى مراتب انوارالحس والخيال والعقل على تفاوتهافى اللطافة والنورية ويقدرالانسان ان يستحضر فى قوّتهالمتخيّلة من السكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية فى عالم الغيب وهذه جسمانيــة فى عالم الشهادة فيُدرك محسوساتها فى مواد جسمانيّة من خارج وهى يصوّرها و يستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ابسط فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كوّة الى عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرّواشن الى عالـم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة [1] عياناً و الاّ فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة فى المواد الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقليّة فى اللّطافة والنورية و نسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فانّ العقل الهيولانىّ لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصوّر فــى عقله ذواتاً عقليّة مجرّدة ويستحضرها متى شاء،الاّ انه [2] مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسيّة لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عيــنية بل ذهنيّة اللهمّ الا ان يكون فى قوة تعقّله و سعة نشأته بحيث لايشغله موطن عن موطن كالانبياء الكاملين ، و

٢ـ فى بعض النسخ ومن جملتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النساخ

٣ـ واعلم ان ما ذكره «قده» فى هذا المقام من النفس مباحث الحكمية ونحن تذكرنا هذه المسألة فى حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضَربٌ من الأولياء والصدّيقين «سلام‌الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول‌الله ليلة المعراج و سايرالأوقات التى كان يشاهدفيهاالآخرة و احوالها كفاحاً *

الاشراق السابع

فى كيفيّة تجسّم الأعمال [١] وتصوّر النّيّات يومَ الآخِرة

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانيّة ظهوراً خاصّاً فى كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

اوَلا ترى : انّ صورة الجسم الرّطب مثلاً كالماء متى فعلت فى جسم قابل للرُّطوبة قبلتها فصار رَطباًمثله ومتى فعلت فى مادّة اُخرى كالقوةالحسيّة اوالخيالية وانفعلت عن الرُّطوبة لم يقبل مثلها ولم يَصِر رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اَثرٌ فى نشأة اُخرى غير اثرها فى النّشأة الاُولى .

وكذا قَبِلت النفس الناطقة بقوتها العقليةظهوراً آخر من الرُّطوبة هى الصُّورة

---

* وكان صلوات‌الله‌عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع‌الحقايق فى وجوده وهو اصل تمام الحقايق وكمال‌الاشياء و هوالبرزخ‌البرازخ وبوجوده‌يقوم‌القيامة الكبرى و هو صلوات‌الله عليه بهذاالاعتبار يشاهدالآخرة و احوالها دائما لا فى بعض‌الاوقات الا ان اظهاره عليه‌السلام هذاالمقام للناس يكون فى‌بعض الاوقات والى ما ذكرنا صرح‌الشيخ العارف الكامل‌مولانا جلال‌الدين‌الرومى «رض» و اشار الى ان شهود الحق ومراتب‌الوجود مقام له لا حال له .

زادهٔ ثانيست احمد در جهان ... صد قيامت خود ازاو گشته عيان
زو قيامت را همى پرسيده‌اند ... اى قيامت تا قيامت راه چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى ... كه ز محشر حشر را پرسد كسى
پس محمد صد قيامت بود نقد ... زانكه حل شد در فنايش حل عقد
پس قيامت شو قيامت را ببين ... ديدن هر چيز را شرطاست اين
عقل گردى ، عقل را دانى كمال ... عشق گردى، عشق را بينى جمال

١ـ فى بعض‌النسخ : فى كيفية تجسم‌الاحوال ...

العقلية الكليّة[۱].

فانظر حكم تفاوت النّشئآت فی ماهية واحدة وقس عليها حال كلّ ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفی للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع او اوعد عليه فكل من له تحدّث فی العلم[۲] يجب أن يتأمّل فی الصّفات النفسانية و كيفية منشأيّتها للآثار والأفعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعةً للوصول الی كيفيّة استتباع بعض الملكات للآثار المخصوصة فی الآخرة .

فكما انّ شدة الغضب فی رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة فی عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة وقد صارت نتايج منها فی هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها فی نشأة ثانية «نار» موقدة تطّلع فيها علی الأفئِدة» فاحرقت صاحبها كما يلزمها هاهنا عند شدّة ظهورها ضرَبان العرُوق والاوداج و اِضطراب الأعضاء و ربما يؤدّی الی الأمراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً .

الاشراق الثامن

فی تعيين محلّ الآلام واللذّات فی الدّنيا والآخرة
لينكشف لذوی البصيرة : انّ المحشور فی القيامة
ایّ شیء من الإنسان

اعلم انّ الجوارح والأعضاء يستعذب جميع ما يطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

۱ــ ای الصورة الكلية من الماء بوجود عقلی سمی غيرداثر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ عن حيطة وجودها السمی الكلی شیء من افراد المياه الواقعة فی العوالم .

۲ــ فكل من له تحدس ... هكذا وجدنا فی النسخ المعتبرة

سمّی عذاباً لأنها یستعذبه کما یستعذب ذلك خزنة النار ولیس کل مَن دخَل دارالعذاب والعقوبة معذّباًمعاقباً بل ربّما کان مستعذباً کالسدنة والزبانیة واهل السّجون والاتونات

و کذلك قوی الجوارح حیث جعلهاالله محلاً للانتقام من النـفس التی کانت تحکم علیها و تسخّرها بامرالله والآلام یختلف علیها بما یـراه فی مُلکها و موضع تصرّفها وبما ینتقل الیه المدرکات من الحواس والمشاعر و کذاالنفس الناطقة التی هی محلّ المعرفةوالحکمة سعیدة فی الدنیا والآخرة لا حظّ لها فی الشّقاء ، لأنّها لیست من عالم الشقاء ، الاّ انالله رکّبها هذاالمرکب الحیـوانی المسمی بالنّفس الحیوانیة فهی لها کالدابة ، ولیس للناطقةالاّ المشی بها علی الصّراط المستقیم فان اجابت النفس الحیوانیّة لها فهی المَرکب الذّلول المرتاض و ان ابَت فهی الدابّة الجَموح کلما ارادالراکب ان یردّها الی الطریق حرنت علیه و جمحت واخذت یمیناً و شمالاً افراطاً و تفریطاً لقوة رأسها .

فاذاانکشف هذا، فقد علم انالمستحقّ للعقوبة یوم القیامة هی النفس الحیوانیة فوقع علیهاالعقاب کما یضرب الراکب دابّته اذا جَمحَت و خرَجت عن الطریق الذی یرید صاحبها المشی علیه .

الا تری : انالحدود الشرعیّة فی الزّنا والسّرقة والفریة انما محلّهاالنفس الحیوانیّة و هی التی یحس بالم القتل وقطع الید و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخیلة .

واماالنفس الناطقة فهی علی شرفها مع عالمها فی سعادتها دائمة و هی منفوخة من روح الله ولیست هی موجودة فی اکثر الناس .

واماالحیوانیة فلا یخلو منها انسان سواء کان سعیداً فکانت سلیمة مطیعة ذلولة او شقیّاً فکانت جموحة عاصیة فالمطیعة یسرح یوم الآخـرة فی مـراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقادة .

واماالاعضاء والجوارح فما عندها الا التنعيم الدائم فی جهنم مثل ماهی الخزنة عليه من كونها مسبّحة لله ممجّدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الافعال كما فی الدنيا فيتخيّل الانسان انالعضو يتألم لاحساسه فی نفسه بالالم و ليس كما تخيله انما هوالتألم بما تحمله اليه حاسةالجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى[1] انّ المريض اذا نام وهو حیّ والحسّ عنده موجود والجرح الذی يتألّم به فی يقظته موجود فیالعضو ومع هذا لا يجد الماً لانالواجد للالم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الیالبرزخ فماعنده خبرفاذااستيقظالمريض ای : يرجع الی[1] عالمالشهادة ونزل الی[1] منزلالحواس قامت بهالاوجاع والآلام فان بقی فیالبرزخ علی ما يكون عليه اما فی رؤيا مفزعة فيتألّم او فی رؤيا حسنةملذّة فيتنعم فينتقل معهالنعيم اوالالم حيث انتقل وهكذا حاله فیالآخرة فتنبّهبما قلناه وتبصر بما نوّرناه[2] .

الاشراق التاسع

فی حشر باقیالحيوانات

قد اشرنا الی ان لكل موجود حشراً وحشر كلشیء الیمابدء منهفمنعلم من اين مجيئه علم الی اين ذهابه فحشرالاجساد الیالاجساد و حشرالنفوس الیالنفوس .

وقد وقع الخلاف فی حشر نفوسالحيوانات فیالقيامة والروايات فيهمختلفة والحق فی ذلك هوالقول بالتفصيل فان ثبت فیبعضها درجة فوقدرجة النفوس[3]

۱ـ فاذااستيقظالمريض رجع الی عالمالشهادة ... دـط ـلـم وهكذا اكثرالنسخ الموجودة

۲ـ واليه اشار علی عليهالسلام : رحمالله امرءاً عرفمن اين والی اين و فی اين و قال ايضاً : رحمالله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوره

۳ـ فوق درجةالنفس الحاسة وهیالنفسالمتخيلة

الحساسة و هى النفوس المتخيلة بالفعل اى: المتذكرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الى بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى ربّ نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول فى اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الأشجار كما مرّ فى مباحث الصور المفارقة وحشر المقلّدين والأتباع الى ما يحشر اليه الأئمّة والمجتهدون شبه[1] حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى مثله اشير فى قوله تعالى: «وحشر لسليمان[2] جنوده من الجنّ والإنس والطّير فهم يوزعون».

و قوله تعالى: «والطير محشورة[3] كلٌّ له اوّاب» .

الاشراق العاشر

فى انّ للإنسان تنوّعاً فى باطنه هيهنا

كما فى ظاهره يوم الآخرة

اعلم انّ الحقّ لم يزل فى الدنيا متجلّياً للقلوب فيتنوّع الخاطر لتجلّيه و انّ تنوّع الخاطر فى الإنسان عن التجلّى الإلهى من حيث لايشعر[4] بذلك الّا اهل الله كما انّهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والآخرة فى جميع الطبايع ليس

١ـ لشبه حشر القوى ... د،ط ـ آ،ق

٢ـ س ٢٧، ى ١٧

٣ـ س ٢٨، ى ١٨

٤ـ يريد اثبات تنوع الانسان من جهة العلة الفاعلية وان يرجع التنوع الباطنى من جهة الى الجهات المعده والامور القابلية .

فى النسخ الموجودة عندنا: فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان ...

غيرالتنوّع و فی الآخرة یکون باطن الانسان ثابتاً ، فانه عین ظاهر صورته فی الدنیا والتبدّل فیه خفیّ و یکون باطنه عین ظاهره فی الآخرة فیکون التجلی الالهی له دائماً بالفعل فیتنوّع ظاهره فی کلّ حین و هو خلقه الجدید الذی اکثر الناس فی لبس منه ، کما کان یتنوّع باطنه فی الدنیافینصبغ بالصور التی یقع فیه التجلّی الالهی انصباغاً ، فهکذا فی کل موجود کان له ظاهر دنیوی و باطن اخروی فأصل الحرکات والتنوّعات فی کل شیٔ من باطنه المستور علی ظاهره المشهودفهذا هوالتضاهی الخیالی فان القوة الخیالية خلقت مضاهیة لعالم القدرة الالهية ؛ غیر انها فی الآخرة ظاهرة وفی الدنیا باطنة ،فلها شئون یتبعها[1] شئون الحق کما فی قوله: «کلّ یوم هو فی شأن[2]» .

واعلم ان الله احدیّ الذات بریء عن التغیّر والتکثّر و هو متکثّر الاسماء والجهات و انما یتجلّی لکل شیٔ بحسبه فلا یتجلی للعالم الا بما یناسب العالم والعالم بمافیه ثابت الحقیقة متغیّر التراکیب والحرکات والازمنة .

کما ان الانسان من حیث جوهره ثابت ومن حیث انفعالاته وکیفیاته من خجل و وجل و صحة و مرض و رضی وغضب متغیّر ؛ وفی جمیع الاحوال هوهو لایتغیر هویته فهو ثابت لا یتبدّل و هو ایضاً عین المتبدّل والمتغیّر .

فحقیقته الثبوت علی التنوّع والبقاء علی التبدّل فهذا سرّ واضح خفیّ قد اشرنا الیه مراراً کی یتفطّن الیه وینتفع به من وفّق له .

١ـ یستتبعها شئون الحق ... «ط»

٢ـ س الرحمان ٥٥ ، ی ٢٩

الاشراق الحادى عشر

فى أنّ أىّ الأجسام يحشر فى الآخرة مع الأرواح وايّها لايحشر؟

اعلم انّ الأرواح مادامت ارواحاً لا يخلو من تدبير اجسام لها والأجسام قسمان قسم يتصرّف فيه النفوس تصرّفاً اوّلياً ذاتياً من غير واسطة.

و قسم يتصرف فيه تصرّفاً ثانوياً بالعرض بواسطة جسم آخر قبله، والقسم الأول ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لأنّه غايب عنها لأنّها انما يحسّ بالأجسام التى هى من جنس ما يحلها؛ من هذه الأجرام التى كالقشور و يؤثّر فيها سواء كانت بسيطةً كالماء والهواء او مركّبةً كالمواليد و سواء كانت لطيفةً كالأرواح البخاريّة او كثيفةً كهذه الأبدان اللحميّة الحيوانيه والأجساد النباتيه؛ فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرّف فيها الّا بالواسطة.

واما القسم الأول المتصرف فيه للنّفوس [1] فهو من الأجسام النوريّة الأخرويّة الحية بحيوة ذاتيه غير قابلة للموت وهى اعلى رتبةً من هذه الأجسام المشفّة التى يوجد هاهنا و من التى يسمى بالروح الحيوانى فانّه من الدنيا و ان كان شريفاً لطيفاً بالأضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يضمحل سريعاً ولا يمكن حشره الى الآخرة والّذى كلامنا فيه من اجسام الآخرة وهى يحشر مع النفوس ويتحد معها و يبقى ببقائها

واما البرازخ العلويّة فهى عين الصور خاصّةً، فحكم الأرواح المدبّرة لها فيها يشبه ان يكون كحكمها فى الأجسام الخياليّة و تصرّفها فيها كتصرّف نفوسنا

١ـ المتصرف فيه النفوس... آ،ق ... د،ط ـ ل،م ـ آ،س

فی‌القوّة الخيالية بوجه ؛ فانّ‌الأجسام الفلكية النورية (كما صرّح به بعض ائمّة ـ الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هی عين‌الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات‌الملك عن صورة وصورةالفلك لذات‌الملك كقوّة الخيال لذات الانسان ، و هذه‌الزرقة المحسوسة ليست‌صورة السماء ولا هذه الأنوار المدركة بالحسّ هی انوارها الموجودة فی‌القيامةبل هذه منكسفة "مطموسة" يوم‌القيامة .

فهذا علم شريف يظهر به كيفيّة حشر الأجساد .



---

* وقد فرغنا من تصحيح هذاالمشهد و مقابلته مع صديقناالمعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتی سلمه‌الله تعالی اواخر ليلةالسابعة من‌شعبان‌المعظم‌سنة ۱۲۸۶ من‌الهجرةالنبوية وانا‌العبدالفانی جلال‌ـ الدين الموسوی‌الآشتيانی كتب‌الله له بالحسنی .

المشهد الخامس

فى النّبوات والولايات و فيه شواهد

الشّاهد الاوّل :

فى اوصاف النبىّ «صلى الله عليه وآله وسلّم» وخصايصه
و فيه اشراقات :

الاشراق الاول
فى درجة النّبوّة بالقياس الى سایر
درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسيّة و بعضها خيالية و بعضها فكريّة و بعضها شهوديه و هى بازاء عوالم [1] مرتّبة بعضها فوق بعض .

فاول منازل النفس الانسانيّة درجة المحسوسات فمادام الانسان فى هذا المنزل حكمه حكم الدود التى فى باطن الارض والفراش المبثوث فى الهواء فان الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لوكان له تخيّل و حفظ للمتخيّل بعد

ا ـ مترتبة بعضها فوق بعض ...د،ط ـ ل،م ـ آ،ق

الأحساس لم يتهافت على النار مرّةً بعد اخرى[1] و قد تأذّى بها اولاً .

و بعد ذلك درجة المتخيّلات ومادام الانسان فى هذاالمنزل حكمه حكم الطير وساير الحيوان البهيمى فان الطير و غيره اذا تأذّى فى موضع بالضرب يفرّ منه ولم يعاود لأنّه بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيبوبتها عن الحواس .

فمادام الانسان فى هذاالمنزل فهو بعد بهيمة ناقصة انما حدّه ان يحذر عن شىء تأذّى به مرّةً ومالم يتأذّ بشىء فلا يدرى انه مما يحذر منه .

وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو فى هذاالمنزل بهيمة كاملة كالفَرَس مثلاً .

فانه يحذر من الأسد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قط ، فلا يكون تنفّره موقوفاً على التأذّى منه بشخصه بل الشّاة ترى الذئب اولاً فيحذره و ترى الجمل والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهول منه صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبعهما ايذاؤها ، فالى هذاالمنزل يشارك الانسان البهائم .

وبعد هذا يترقّى الى[1] عالم الانسانية فيدرك الأشياء التى لا يدخل فى حسّ ولا تخيّل ولا وهم و يحذر الأمور المستقبلة ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك الأشياء الغائبة عن الحسّ والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الأبدى ومن هاهنا يقع عليه اسم الانسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المنسوبة الى الله تعالى فى قوله : «فنفخت فيه من روحى[2]».

وفى هذاالعالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب و اعنى بهذه الأرواح الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التلبيس و

۱ـ لم يترقى منه ..... دءط ـ آءق

۲ـ س ۱۵، ى ۲۹

غشاوة الأشكال و هى الصور المفارقة التى شاهدها اصحاب المعارج من اساطين الأقدمين السلاك كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث» و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاً معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له و السر فيه مثاله المشى على الماء فان فيه حيوة الحيوان العقلى و له طبقات كثيرة ارضها سقف العالم الذى تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسى و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى [1] منه الى طبقة اخرى مثاله هاهنا المشى فى الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيناً لمشى فى الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمشى على الأرض فان هذا العالم كله بمنزلة الأرض لعالم الأرواح وبينها وبين الماء عالم يجرى مجرى السفينة و منها [2] يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الانسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الروحانيين .

وقد مرت الاشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لأن مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال اوالعقل و انما هو امر متردد بينهما ليس له مستقر فكذلك حكم عالمه ؛ فمآل الشياطين و ذريتهم وجنودهم الى البوار والهوى الى جحيم الأشرار .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد فى العالم الأخير و هو عالم الأرواح كماقال : «قل ان الهدى هدى الله [3]» .

۱ـ لم يشرق ... د،ط ـ ل،م ۲ـ وفيها يتولد درجات ... آ،ق ـ د،ط ـ ن،م

۳ـ س ۳، ى ٦٦

فمقام کل آدمی و منزله فی‌العلو والسفل بقدر ادراکه و هو معنی قول امیر-المؤمنین علیه‌السلام : «الناس ابناء ما یحسبون» فالانسان بین ان یکون دوداً او بهیمةً او فرساً او شیطاناً ثم اذا جاوز ذلک یصیر ملکاً .

وللملائکة درجات و مقامات لقوله تعالی[1] : «وما منّا الا و له مقام معلوم» فمنهم الارضیة و منهم‌السماویة و منهم‌المقرّبون وهم‌المرتفعون عن‌الالتفات الی-السماء والارض القاصرون نظرهم علی ملاحظة الحضرة الرّبوبیّة وهم ابداً فی‌دار البقاء اذ ملحوظهم هوالوجه‌الباقی وما عدا ذلک فالی‌الفناء مصیره ، اعنی السماء والارض وما فیهما وما یتعلّق بهما .

وهذا معنی قوله سبحانه : «کلّ مَن‌علیها فان و یبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام [2]» وهذه‌العوالم منازل سفر الانسان لیترقّی من حضیض درجةالبهائم الی اوج درجةالملائکة ثمّ یترقّی من درجتهم الی درجة العشاق منهم العاکفین حول جنابه المقتصرین علی ملاحظة جمال الحضرة الالهیّة یسبّحون الوجه و یقدسونه لا یفترون .

وهذا غایة الکمال الانسانی و هو مقام یشترک فیه‌الانبیاء والاولیاء «سلام-الله علیهم» و سیأتی الفرق بین‌النّبیّ والولیّ .

الاشراق الثانی

فی اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مرّ انّ‌الانسان البالغ حدّالکمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادی ادراکاته الثلاثة قوّةالاحساس و قوّة التخیّل و قوةالتعقّل .

۱- س ۳۷، ی ۱٦٤   ۲- س ۵۵، ی ۲٦

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد وكمال والكمال هو صيرورةالشئ بالفعل فكمال التعقل فى الانسان هو اتصاله بالملاء الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكةالمقربين .

وكمال القوة المصورة يؤدى به الى مشاهدةالاشباح المثالية و تلقى المغيبات والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير فى المواد الجسمانية بحسب الوضع فان قوةالحس تساوق قوةالتحريك الموجبة لانفعال المواد و خضوع القوة الجرمانية و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فى كمال هذه النشئآت الثلاث فله رتبة الخلافة الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولاً من الله يوحى اليه و مؤيداً بالمعجزات منصوراً على الاعداء فله خصايص ثلاث .

الاشراق الثالث
فى شرح هذه الخصايص

اما الاولى فهو ان يصفو نفسه فى قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح الاعظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعمل و تفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيئ لغاية استعداده بنور العقل الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسسه نار التعليم البشرى بمقدحة الفكر و زند البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة فى درجات الحدس والاتصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى‌التعلّم فى جلّ المقاصد بل فى كلّها ومن غبى لا يفلح فى فكره ولايؤثر فيه‌التعليم ايضاً حتى خوطب‌النّبى الهادى(ص) فى‌حقّه «انك لاتهدى[1] مَن‌احببت، و انّك لا تسمع من فى‌القبور[2] ولا تسمع‌الموتى[3] ولا تسمع الصّم‌الدّعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوة العقليّة ، فلم يكن لهم‌سمع باطنى يسمع به‌الكلام‌المعنوى والحديث‌الربّانى ومن شديدالحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع‌الاتّصال بعالم‌الملكوت يدرك‌بحدسه بحسبه اكثرالمعلومات فى‌زمان قليل‌ادراكاً شريفاً نوريّاً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب‌الناس ينتهى بهم فى طرف نقصان‌الفطرة وخمود نورها الى عديم الحدس والفكر يعجزالانبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى فى طرف‌الكمال وقوّة-الحدس وشدّة الاشراق الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخرالمعقولات فى زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراًيقصر عن دركها غيره من‌الناس الا بتعب‌الفكر والرياضة فى مدّة كثيرة فيقال له : نبىّ اوولىّ و ان ذلك منه اعلى ضروب‌المعجزة اوالكرامة وهو من‌الممكنات الاقليّة كماذكرناه و اماالخاصّة الثانية فهى : ان‌يكون قوّته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد فى‌اليقظة عالم‌الغيب و يتمثّل له‌الصور المثاليّة-الغيبية و يسمع‌الاصوات الحسيّة من‌الملكوت‌الاوسط فى مقام «هورقليا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل‌الله تعالى اوكتاباً فى صحيفة و هذا مما لا يشاركه‌الولىّ بخلاف‌الضرب الاوّل .

واماالخاصّة الثالثة فهى قوة فى‌النّفس من‌جهة جزءها العملى وقواهاالتحريكية

١ــ س٢٨، ى٥٦ . عبارةالمتن فى‌النسخ مختلفة فى بعض‌النسخ: فمن محتاج الى‌التعلم فى جل‌المقاصد... الى آخر ما فى‌المتن

٢ــ سر ٣٥، ى ٢١

٣ــ س ٢٧، ى ٨٢ ، ايضاً س ٢٧، ى ٨٢، وما انت‌بمستمع من فى‌القبور

فيؤثر فى هيولى‌العالم بازالة صورةونزعها عن‌المادّة او تلبّسها ايّاها فيؤثـر فى استحالة الهواء الى‌الغيم و حدوث الأمطاروتكوّن الطّوفانات الزّلازل لاستهلاك امّة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه فى‌الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المَرضى و يستشفى‌العطشى و يخضع له‌الحيوانات وهذا ايضاً ممكن لما ثبت انّ‌الأجسام مطيعة للنّفوس متأثرة عنها و ان صوَر الكائنات يتعاقب على‌المواد العنصريّة بتأثرات النفوس الفلكيّة.

وانما‌النفس الانسانية اذا قويت تشبّهت‌بهاتشبّه‌الاولاد بالآباء فيؤثرفى‌هيولى العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنها و عالمها‌الخاصّ.

وما من نفس الّا و لها تأثيرات فى عالمها‌الخاص فيكون اذا تـوهمّت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العَرَق والرعشة و اذا حدثت فيهاصورة الغلبة يسخّن‌البدن و احمرّ‌الوجه و اذاوقعت فيها صورة‌النّكاح حدثت حرارة مسخّنة منفخّة حتى يمتلى [١] به عروق آلة‌الوقاع فينهض له و هذه الحوادث فى البدن انما تكون بمجرد‌التّصوّرات.

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخّن ان يكون حارّاً و كذا مثله فاذا صارت الأمزجة تتأثر عن‌الأوهام اما عن اوهام عامية او عن‌اوهام شديدة‌التّأثير فى‌بدو الفطرة او بالتعويد والاكتساب.

فلا عجب من ان يكون لبعض‌النّفوس قوة كمالية مؤيّدة من‌المبادى فصارت كأنّها نفس‌العالم فكان ينبغى ان يؤثر فى‌غير بدنها تأثيرها فى بدنها فيطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كلّ

١- حتى تملى به عروق آلة‌الوقاع ... «ط».

ذلك لمزيد قوّة شوقيّة واهتزاز علوىّ لها يوجب شفقةً على' خلق‌الله شفقة الوالد لِوَلَــده .

تذنيبٌ عَرشى

جوهرالنبوّة كأنّه مجمع‌الأنوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقــله يكون ملكاً من‌المقرّبين و بمرئآت نفسه وذهنه يكون فلكاً مرفــوعاً عن ادناس‌ـ الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ‌الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماءالسلاطين

فالنّبىء[١] بشخصية الوحدانيّة كانه ملَكٌ و فلكٌ و ملِكٌ فهو جامع‌النشئآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من‌الملكوت الأعلى' و بنفسه من‌الملكوت‌الأوسط وبطبعه من‌الملكوت الأسفل فهو خليفةالله ومجمع‌مظاهرالأسماء الألهيّة وكلمات‌الله‌التامّات كما قال نبيّنا صلى‌الله عليه وآله : «اوتيت‌جوامع‌الكَلِم» .

الاشراق‌الرابع
فى‌الفرق بين‌النّبوّة والكهانةوغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه‌الأمورالثّلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالأنبياء ، وكلّ جزء منها ربمايوجد فى‌غيرهم وافضل اجــزاء النّــبوّة و هوالعلم بالحقايــق كمــا هى عليهــا .

قد يوجد فى‌الأولياء على' وجه التابعيّة لهم وكذاالأخبار ببــعض‌المغيبات‌ـ الجزئيّة من‌الحوادث ربما يوجد ضرب‌منه فى اهل‌الكهانة والمستنطقين وكذا قوّة‌ـ

١ـ فى كثير من‌النسخ: فالنبى بشخصيته الوحدانية.... و فى‌النسخ‌المعتبرة : فالنبى بشخصيةالوحدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى' بدن آخر قد يوجد فى اشخاص ذوات نفوس قويّةمثل اصابة العين من النفوس الشريرة فانّها مايؤثر فى بدن حى‌ّ كانسان او غيره يغيّر مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهّم و يقتل ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله: «العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضاً: «العين حق‌ّ» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و يتعجّب منه فيتوهّم لردائه‌ّ نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن توهّمه و يسقط فى الحال و اذا جاز ذلك فى جانب الشر‌ّ من النفوس الشريرة الدنيّة فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لايتعدى تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هى يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعيّة و يستحق لمسجودية الملائكة السّفليه‌ّ بل العلويه‌ّ عندالارتقاء الى الحضرة الالهيّة و تعليم الاسماء الحسنى' فكيف لا يقدر على' احالة هيولى العالم باحداث حرارة او برودة و تحريك و جمع وتفريق.

و اصول الاستحالات والانتقالات فى عالمنا السّفلى' انما ينبعث من حرارة او برودة و حركة كما يكشف عندالنظر فى حوادث الجو‌ّ و مثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عندالناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الاولين لغلبة الجسمانية عليهم ثم‌ّ يعظّمون امرالاخبارعن الحوادث الجزئيّة اكثرمن الاطلاع على المعارف الحقيقية .

واما اولوالالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هوالضّرب‌ُ الاول ثم الثانى ثم‌ّ الثالث .

والاول لا يكون الا خيراً و فضيلة‌ً و كل‌ّ من الاخيرين ينقسم الى' وجهين .

الاشراق الخامس
في كيفيّة الانذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ في الالواح العالية و صوَر الكائنات بأسرها موجودة في عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الاول على الواح النفوس السماوية اوصحايف المثل الغيبيّة .

و ذلك : لأنها ليست صادرةً عن المبدء الاول على سبيل الجزاف او القصد الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية والاستتباع لما هى مُثُل غيبيّة هى ذكر حكيم .

على انّ الانذارات دالّة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا شأن النفوس السافلة ولاقواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه الجزئيات فيكون الاطلاع عليها لأجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كليّة ينشأ منها الجزئيات بان يفيض من المبادى العقلية على الواح النفوس العالية صوراً مثاليّة ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخياليّة فتحاذيها صُوَر الكائنات الهيولانيّة فلها ان تعلم: لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات السواد الهيولانيّة فى صورها الجسمانيّة لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحّة المنامات والانذارات سببها اتصال النفوس الانسانيّة بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحّة الرؤيا والانذار فما يتلقّيه النفس فى اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لايشغلها المشاعر السفلة عن المدارك

العاليه" ويكون متخيلتها قوية على' استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه فى الباطن فلا يبعد انيقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .

فمنه ما هو وحى" صريح" لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التى هى اضعاث احلام ان امعنت المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة" او لا ، بل كانت لضعف طبيعى" اومرض طار فالاول كفعل المستنطقين ـ المشتغلين للصّبيان والنّساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس" مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض ـ المتصوّفة والمتكهنة برقص و تصفيق و تطريب .

فكل هذه موهنة للحواس" مخلّة بها و ربما يستعينون ايضاً بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الالفاظ يوجب التّرهيب بالجن" اذااستنطقوا غيرهم .

والثانى كما للمصروعين والممرورين ومن فى قواه ضعف و فى دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ،و قوّة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكِد" وهذا حسن"وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واماالفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

الاشـراق السادس

فى الفرق بين الايحاء والالهام والتّعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة" لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلّها واجبها

ومسكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجبت عنها بالأسباب الخارجية [١] التى ذكرناها فى مثال المرئات فهى كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذى هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئات اللوح العقلانى الى مرئات اللوح النفسانى عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئاتين يزال تارة بتعمل اليد المتصرفة و تارة بهبوب ريح يحركه [٢].

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق [٣] لقوة فكرته المتصرفة فى تجريد الصور عن الغواشى والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشى عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت فى اللوح الاعلى.

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون فى المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء.

وتارة ينقشع الحجاب بلطف خفى من الله فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء من غرايب اسرار الملكوت فربما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شاذ.

فعلم : ان حصول العلوم فى باطن الانسان بوجوه مختلفة : فتارة يكتب بطريق الاكتساب والتعلم.

وتارة يهجم عليه كأنه القى اليه من حيث لايدرى سواء كان عقيب طلب و شوق اولا [٤].

١ـ من اسباب الحاجبة التى ذكرناها ... د،ط ٢ـ بهبوب ريح محركة... د،ط

٣ـ بقوة فكرته المتصرفة ... آ،ق ٤ـ فى بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولا ، وهذا ينقسم الى ما يطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل اولا يطلع على هذا الوجه فالاول يسمى اكتسابا واستبصارا.....»

والثّانی یسمّیٰ حدساً و الهاما . وهذا ینقسم الیٰ ما یطّلع معه علی السبب المفید له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقایق من قبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم فی العقل المنفعل و الیٰ ما یطّلع علیه [1].

فالاول یسمی اکتساباً و استبصاراً والثّانی الهاماً و نفثاً فی الروح (فی الروع. خ،ل) . والثالث وحیاً یختصّ به الأنبیاء والذی قبله یختص به الأولیاء .

واما الاکتساب فهو طریق النّظار من العلماء فلم یفارق الالهام الاکتساب فی نفس فیضان الصور العلمیّة ولا فی قابلها ومحلّها ولا فی فاعلها ومفیضها ولکن یفارقه فی طریقة زوال الحجاب وجهته ولم یفارق الوحی الالهام فی شیء من ذلك بل فی شدّة الوضوح والنوریّة و مشاهدة الملك المفید للصور العلمیة ، فان العلوم کما مرّ لا یحصل لنا الا بواسطة الملائکة العلمیّة وهی العقول الفعالة بطرق متعددة کما قال سبحانه : «وما کان لبشر ان یکلّمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولاً» .

فتکلیم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم علیٰ نفوسهم بوجوه متفاوتة کالوحی والالهام والتّعلیم بواسطة الرسل والمعلّمین .

الاشراق السابع

فی کیفیّة اتّصال النبی «صلی الله علیه و آله» بعالم الوحی الالهی والقضاء الربّانی و قرائة اللّوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات الذی فیه نسخ الاحکام

لما علمت : ان حقایق الاشیاء مثبتة فی العالم العقلی المسمّیٰ بالقلم الالهی و

---

[1] - وهو العقل الفعال للعلوم فی العقل المنفعل اولا یطلع علی هذا الوجه ... د،ط.

فی‌العالم النفسانی المسمی باللوح‌المحفوظ و ام الکتاب وفی‌الألواح القدریّة القابلة للمحو والاثبات کما قال‌الله تعالی[۱] : «یمحوا‌الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب» .

وجمیع هذه‌الکتب مما کتبها ید‌الرحمان فان‌العنایة الألهیة اقتضتها وانشأتها علی وفق علمه تعالی بذاته علما‌فعلیّاً لأن ما عداه من آثار وجوده و قدرته .

فکما انّ المهندس یسطر صورة ابنیة الدار فی نسخة ، ثمّ یخرجها الی‌الوجود فکذلك فاطر‌السماوات والأرض‌کتب علی نفسه‌الرحمة و اخرج نسخة‌العالم من اوله الی آخره فوجد‌العالم علی‌وفق تلك‌النسخة بأیدی ملائکة عمّالة یستخدمها ملائکة علاّمة فاذا تمّ وجود‌العالم بصورته خلق‌الله نوع‌البشر‌من‌الارض فاراد ان‌یجعل منها‌خلیفة له[۲] فی‌الدنیا ونایباً منه فی عمارة‌النشأة الآخرة، فاعطی للانسان قوی ومشاعر هی آلات‌الحسّ‌والتخیّل والتعقل ، فاذا احسّ بصورة العالم تأدّت منه صورة اخری الی حسّه‌و منه الی خیاله .

فان من نظر الی‌السماء والأرض ثمّ غضّ بصره یری صورة السماء والأرض فی‌خیاله‌حتی‌کانّه ینظر الیها ویشاهدها،ولو انعدمت صورتها من‌الخارج لا یقدح فی مشاهدته ایّاها ثمّ یتأدّی من خیاله الی‌عقله صورتها علی وجه اعلی و اشرف فیحصل‌فی‌العقل حقایق‌الأشیاء التی دخلت‌فی‌الحسّ والخیال .

فالحاصل فی‌العقل الانسانی موافق للعالم‌الموجود فی‌نفسه، والعالم‌الکونی مطابق للنسخة الموجودة منه فی‌اللوح‌العقلی ، وهو قلوب‌الملائکة المقرّبین، وهو کما علمت سابق علی وجوده فی‌اللوح‌القدری السابق علی وجوده الکونی

۱ـ س۱۳، ی ۳۹ ۲ـ س ۱، ی ۹۸

الجسمى[1] وهيهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه ايضاً وجوده العقلى أعنى[1]: وجوده فى القوّة العاقلة.

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتّحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل.

فادراك الانسان فى كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية؛ فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى ما هبط منه والله هو المبدء والغاية.

فالانسان اذا بلغ الى هذا المقام الربّانى يطّلع على ما فى القضاء الالهى والقدر الربّانى ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبى «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انّه أسرى به حتى سمع صرير الاقلام كما قال تعالى: «لنريه من آياتنا انّه هو السميع البصير[2]».

فالكتابة العقليّة مصونة عن التبدّل والتغيّر والنسخ والتحريف، واما الكتابة النفسيّة اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الاحكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الاقلام منه «صلى الله عليه و آله» اشارة الى ما فى عالم القدر من الصور التى كتبتها اقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى والواحها دون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الاعلى لا يتبدّل، وهى حقايق العلوم العقليّة التى لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ و هذه الاقلام يكتب فى الواح المحو والاثبات.

ومن هذه الالواح يتنزّل الشرايع والصّحف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

١- الجسمانى، د،ط - ل،م ٢- سورة الاسراء آية ١

و لذا يدخل فى‌الشرع‌الواحد النسخ فى‌الاحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة‌الحكم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل فى‌الوجود لا يرتفع ابداً فان كل‌حادث له سبب‌ولسببه سبب حتى ينتهى الى‌الامور الحتمية القضائية والاسماء الالهية ومن‌حقق‌الامر فى كيفيه نشو الكثرة والتغير من‌الحضرة الاحدية السرمدية، لم‌يشتبه عليه حقيقة‌الحال ولم يزل قدمه عن مقامه فى نحو هذه‌المزال.

الاشراق‌الثامن

فى تحقيق ما ورد فى‌الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد وساير ما يجرى هذاالمجرى من‌التغيرات التى عليها بناء الشرايع

اعلم ان للالهية مراتب و للاسماء مظاهر و مجالى و كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن‌عالم ربوبيته تعالى، و لكل شئ وجه خاص اليه تعالى و كأنك قد شممت رائحة من هذاالمقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بينا بيانه و نورنا برهانه.[1]

فنقول هاهنا: ان لله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة وبامره يفعلون ولا يعصون[2] له فى شئ اصلاً وكل من يكون كذلك يكون فعله فعل‌الحق لعدم‌داع فى فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته فى ارادته سبحانه.

مثاله: حواس الانسان وقد مر ان طاعة‌الملائكة لرب‌العالمين بوجه كطاعة الحواس الخمس للنفس‌الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

١ــ وبينا بنيانه دمط.

٢ــ و هولاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركعهم راكع و سجدهم ساجد دائما لا يعصون ما امرهم‌الله وهم‌بامره يفعلون.

كلما همّت الناطقة بامرمحسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منها [1] لأنها نازلة عنه فى الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السماوات حيث انّهم «لا يعصون الله [2] ما امرهم» و يفعلون مايؤمرون فيأتمرون بامره و ينزجرون بنهيه .

فاذا تقرّر هذا يعلم : انّ كل كتابة يكون فى الألواح و الصحايف القدرية فهو ايضاً مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول و من هذه الكتابة قال : «ثمّ قضى اجلاً واجل مسمّى [3]»

ومن هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد [4] فى قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قدقضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التى كنّى عنها بالتردّد ينبعث التردّدات الكونيّة والتحير فى النفوس و ذلك انا قد نتردّد فى فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا نتردّد حتى يكون احدالأمور المردّد فيها و يزول التردّد فذلك الأمر الواقع هو الثابت فى اللوح من تلك الأمور و ذلك ان القلم الكاتب فى اللوح القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان الخاطر ثم يمحوه فيزول ذلك الخاطر لأن من هذا اللوح الى النفوس رقايق ممتدّة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بمحوها فاذا صار الأمر ممحواً كتب غيره فيمتدّ منه رقيقةً الى نفس هذا الشخص الذى كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر نقيض الخاطر الأول و هكذا الى ان اراد الحقّ

١ـ غير عالم الجوهر العقلى منا ... د،ط ـ آ،ق ـ ل،م

٢ـ س ٦٦ ، ى ٢

٣ـ س ٦، ى ٢

٤ـ مراده هوالحديث القدسى الذى ورد فيه «ما ترددت فى شئ انا فاعله كترددى على قبض روح عبدى المؤمن يريدالموت و انا اكره مسائته ......» وقداختلف كلمة الأعلام فى معنى الحديث وحل معضلها وقد حققها المصنف فى الاسفار (الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٨٠) و كتاب القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٥ ،٢٨٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتركه حسب ما ثبت فى اللوح فاذا فعله او تركه وانقضى محاه الحقّ من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثمّ ان القلم يكتب امراً آخر و هكذا الى غير النهاية .

و هذه الأقلام هذه مرتبتها ، والموكّل بالمحو ملَك كريم والاملاء عليه من الصّفة الالهيّة ولو لم يكن الامر كذلك لكانت الامور كلّها حتماً مقضيّاً .

فقد تبيّن لك صحة النّسخ والتردد ومعنى البداء الذى عليه اصحابنا الاماميون وعلمت بمكانة هذه الاقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه و آله» من القلم الالهى و عبّر عنه بالصرير و هو الصوت فكانه رأى الآيات و سمع منها ما هو حظّ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسّه من حيث رأى [1] هو، لكنّه من حيث هو سميع وصَل الى سماع اصوات الاقلام و هى يجرى بما يحدث الله فى العالم من الاحكام .

و اما القلم الاعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شئ يجرى من هذه الاقلام من محو و اثبات .

ففيه اثبات المحو و اثبات الاثبات و محو الاثبات على وجه ارفع فصورته مقدّسة عن المحو والتغير لأن نسبة القلم الاعلى الى هذه الاقلام كنسبة قوّتنا العقلية الى مشاعرنا الخياليّة والحسيّة .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الالواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكليّة الى خزانة الجزئيات الحسيات وفى الاعمال كنسبة الارادة الكليّة لمطلوب نوعىّ الى ارادات جزئيّة وقعت فى طريق تحصيله فى ضمن واحد منه .

١ـ من حيث هو راى . ل،م ـ آ،ق

الاشراق التاسع

فی أنّ النبی جالس فی الحدّ المشترك
بین عالَم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانی و هو نفسه الناطِقَة التی هی مثال العرش ومستوی للرحمة کما ان العرش مستو للرحمان ؛ با بین ، باب مفتوح الی عالَم الملکوت و هو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائکة العلمیّة والعمَلیّة کما وقع التنبیه علیه و باب مفتوح الی القوی المُدرکة والمحرّکة .

والله سبحانه کما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائکة الروحانیُّون فرکّب فیهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فرکّب فیها الشهوة دون العقل ، و منهم بنوآدم فرکب فیهم العقل والشهوة ؛ فهکذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فی معرفة الله و ملکوته المهتزّون بذکره المتواجدون فی عظمته و کبریائه الحایرون فی أشعّة جماله وهم الالهیون من اولیاء الله المفتّحة لهم ابواب الملکوت و منهم المکبُّون علی الشهوات المحتبسون فی سِجن الدنیا المقیَّدون بسلاسلها و أغلالها فهم اهل الدنیا جمیعاً قد اکبّهم الله علی مناخرهم فی النار و حبَسهم عن نعیم الآخرة فسدّ علیهم باب الملکوت و فتح لهم ابواب الجحیم الا من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس فی الحدّ المشترك بین عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارةً مع الحقّ بالحبّ له و تارةً مع الخلق بالرحمة علیهم والشفقة لهم فاِذا عاد الی الخلق کان کواحد منهم کأنّه لایعرف الله و ملکوته و اذا خلا بربّه مشتغلاً بذکره و خدمته فکأنّه لا یعرف الخلق .

فهذا سبیل المرسلین والصدیقین ؛ اذ لا شبهة فی ان الجامع للطرفین اعلی فی السرتبة من المحجوب عن احدهما بالآخر لضیق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبیّ

لا بدّ ان يكون آخذاً من‌الله متعلّماً من لدنه معطيا لعباده معلّماً وهاديا لهم‌فيسئل و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً الیٰ جانب و هكذا حال سفراء الله الیٰ عباده و شفعاء يوم تناده فلقلب‌النبی صلی‌الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هوالباب الداخلانی الی مطالعة اللوح المحفوظ والذّكر الحكيم فيعلّمه علما يقيناً لدنيّاً من عجايب ماكان او سيكون و احوال‌العالم فيما مضیٰ و فيما سيقع و احوال‌القيامة والحشر والحساب و مآل‌الخلق الی‌الجنّة والنار و انّما ينفتح هذاالباب لمن توجّه الیٰ عالم‌الغيب و افرد ذكرالله علی‌الدّوام .

والثانی : الیٰ مطالعة ما فی‌الحواسّ ليطّلع علیٰ سوانح مهمات‌الخلق ويهديهم الی‌الخير و يردعهم عن‌الشرّ ، فيكون هذاالانسان قداستكملت ذاته فی كِلتاالقوتين آخذاً بحظٍّ وافر من‌نصيب‌الوجودوالكمال من‌الواهب سبحانه بحيث يسع‌الجانبين و يوفی حق‌الطرفين فيكون بما افاضه‌الله علیٰ قلبه و عقله‌المفارق ؛ وليّاً من اولياء الله و حكيماً الهيّاً و بما يفيض منه الیٰ قوّته‌المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان وبما هوالآن‌موجود .

وهذا اكمل مراتب‌الانسانيّة و اول شرايط كون‌الانسان رسولاً من‌الله ثمّ مع ذلك ان يكون له قدرة بلسانه علی جودة التخيّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرةً علیٰ حسن‌الارشاد والهداية الی‌السعادة و الی‌الاعمال‌التی تبلغ بهاالسعادة وان يكون له مع‌ذلك قوة نفسانية للمناظرة فی‌العلوم مع‌اهل‌الجدال و قوّة بدنيّة للمباشرة فی‌الحروب مع‌الابطال لاعلاء كلمةالله وهدم كلمةالكفر وطرد اولياءالطاغوت‌ليكون «الدين كله لله ولو كره‌المشركون [1] ».

۱ـ سورة الصف ، ٦١ ، آية ٩ ، هوالذی ارسل رسوله بالهدیٰ و دين‌الحق ليظهره علی‌الدين كله ...

الاشراق العاشر

فی تعدیدالصّفات التی لابدّ للرئیس

الاوّل ان یکون علیها وهی :

« اِثنتا عشرة » صفةً

مفطورةً لـه .

اولیها : ان یکون جیّدالفهم لکلّ ما یسمعه ویقال له علی ما یقصده القائل وعلی ما هوالامر علیه وکیف لا و هو فی غایة اِشراق العقل و نوریّة النفس .

و ثانیها : ان یکون حفوظاً لما یفهمهو یحسّه لا یکاد ینساه و کیف لا و نفسه متّصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان یکون صحیح الفطرة والطّبیعة معتدل المزاج تامّ الخلقة قوی الآلات علی الاعمال التی من شأنه ان یفعلها وکیف لا والکمال الاوفی یفیض علی المزاج الاتمّ .

و رابعها : ان یکون حسن العبارة یوافیه [1] لسانه علی اِبانة کل ما یضمره ابانةً تامّةً وکیف لا و شأنه التعلیم والارشاد والهدایة الی طریق الخیر للعباد .

و خامسها : ان یکون محبّاً للعلم والحکمة لا یولمه التأمّل فی المعقولات ولا یؤذیه الکدّ الذی یناله منها وکیف لاوالملایم للشیء ملذّ ادراکه لانه یتقوّی به .

وسادسها : ان یکون بالطّبع غیر شره علی الشهوات متجنّباً بالطبع اللعب و مبغضاً للذات النفسانیّة ، وکیف لا و هی حجاب عن عالم النور ووصله بعالم الغرور فیکون ممقوتا عند اهل الله و مجاوری عالم القدس .

۱ـ یواتیه لسانه ... د،ط

و سابعها : ان يكون كبيرالنفس محبّاً للكرامة تكبر نفسه عن كلّ ما يشين و يضع من الأمور و يسمو نفسه بالطبع الى الأرفع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفساف الأمور و يكره خداجها و سقطها اللّهمّ الّا لرياضة النفس والاكتفاء بأيسر امور هذه الدار و اخفّها و ذلك لأنّ فى الأشرف مزيد قرب من العناية الأولى[1].

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق الله اجمع لايعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطّل حدودالله من غير ان يهمّه التجسّس و كيف لا ، و هو شاهد لسرّ الله [1] فى لوازم القَدَر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا والآخرة خير له من الاولى فيكون قوىّ العزيمة على ما يرى انه ينبغى ان يفعل ، جسوراً مقدّماً عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جواداً لأنّه عارف بأنّ خزائن رحمةالله «لا تبيدُ ولا تنقص» .

وحادى عشرها : ان يكون اهشّ خلق الله اذا خلى بربّه لأنه عارف بالحقّ وهو اجلّ الموجودات بهجةً و بهاء [2] .

و ثانى عشرها : ان يكون غير جموح ولا لجوج سلس القياد اذا دُعى الى العدل صعب القياد اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصايص التى ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جدّاً ، والمادّة التى تقبل مثله

١ــ فانه شاهد بسرالله... د،ط ــ آ،ق ، ى . كان على عليه‌السلام حريصا على اقامة حدودالله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدودالله و فى عصره ذاع الفجور .

٢ــ والعارف هش بش بسام ان جميع هذه‌الصفات ينطبق على الامام المعصوم مع ما يشترط عليه فى مذهب التشيع كما قال عليه‌السلام المؤمن هش بش بسام

يقع فى قليل من الأمزجة والاستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات الا الآحاد كما قيل :

«جلّ جناب الحقّ ان يكون شريعة لكل وارد او يطّلع عليه الا واحد بعد واحد»[1].

الشّاهد الثّانى:

فى اثبات النّبى و انّه لا بدّ و ان يدخل فى الوجود رسول من الله ليعلّم الناس طريق الحقّ و يهديهم الى صراط مستقيم وفى الاشارة الى اسرار الشريعة و فائدة الطاعات وفى معنى ختم النبوّة و انقطاع الوحى عن وجه الأرض وما يرتبط بهذه المعارف

و فيه اشراقات:

الاشراق الاول
فى اثباته

ان الانسان غير مكتف بذاته فى الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر فى شخصه فلا يعيش فى الدنيا الا بتمدّن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد[2] فافترقت اعداد واختلفت احزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا فى معاملاتهم

۱ــ والقائل شيخ مشائية الاسلام فى الاشارات : فى مقامات العارفين

۲ــ هذا دليل الحكماء على اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انسانى الهى مبعوث على الحق

و مناكحاتهم و جناياتهم الى' قانون مَرجوع اليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل و الّا تغالبوا و فسدالجميع وانقطع النسل واختلّ النّظام لما جبلّ عليه كل احد من ان يشتهى لما يحتاج اليه ويغضب على' من يزاحمه فيه.

و ذلك القانون هوالشّرع ولا بُدّ من شارع يُعيّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يَسنّ لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امرالآخرة والرّحيل الى' ربّهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الأرض عنهم سراعاً ويهديهم الى' صراط مستقيم.

ولا بدّ ان يكون انساناً لأنّ مباشرة الملك لتعليم الانسان على' هذاالوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا ولا بُدّ من تخصّصه بآيات من الله دالّة على' انّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمَن وفّق لها، ان[1] يقرّ بنبوّته وهى المعجزة وكما لا بُدّ فى العناية الالهيّة لنظام العالم من المَطَر والعناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة.

نعم من لم يهمل انبات الشّعر على الحاجبين للزّينة لا للضّرورة وكذا تقعير الأخمص[2] فى القدمين، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى' رحمته و رضوانه فى النّشأتين.

فانظر الى' عنايته فى العاجل و الى' لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى' والخير الآجل فهذا هو خليفة الله فى ارضه.

١ـ فى بعض النسخ المعتبرة: «ويوجب لمن وقف لها» وهكذا فى المبدء والمعاد ط ١٣١٢ ه ق ص ٣٦٠

٢ـ هذا ما ذكره الشيخ فى الشفاء اواخر الهيات هذا الكتاب «فصل: فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبى الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ ه ق ص ٦٤٨» ط قاهره ١٣٨٠ ه ق.

الاشراق الثانى
فيما يجب على كافة الناس فى الشريعة

فهذا «النبى» يجب ان يلزم الخلايق فى شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الى مقام الملكية.

فمن العبادات ما هى وجودية اما يخصهم نفعها كالصلوات والاذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحركهم بالشوق الى الله او يعم نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات والقرابين فى هيكل العبادات.

ومنها ما هى عدمية تزكيهم اما يخصهم كالصيام او يعمهم و غيرهم كالكف عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصمت و يسن عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون «يوماً من الاجداث الى ربهم ينسلون [٣]» فيزورون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية و نحوها و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكون مع المثوبة التودد والايتلاف والمصافات و يكرر عليهم العبادات والاذكار فى كل يوم و الا فينسون ذكر ربهم فيهملون.

الاشراق الثالث
فى الاشارة الى حكمة السياسات و الحدود

قد ظهر لك: ان الدنيا منزل من منازل السايرين الى الله تعالى و ان النفس الانسانية مسافر اليه تعالى و لها منازل ومراحل من الهيولوية والجسمية والجمادية والنباتية والشهويه والغضبيه والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من

اول درجتها الی' آخر شرفها ثم الملكية علی' طبقاتها المتفاوتة قرباً و بُعداً من الخير الاعلی'[۱] .

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ علی الجميع حتی يصل الی المطلوب الحقيقی .

وقوافل النفوس السايرة الی الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعه و بعضها سريع السّير مقبلاً و مدبراً و بعضها بطیء السّير كذلك علی' حسب ما جری حكمته تعالی' فی القضاء والقدر فی حق عباده والانبياء «صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين ، و الابدان مراكب المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتم السفر .

فامر المعاش فی الدنيا التی هی عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات امر المعاد الذی هو الانقطاع الی الله والتبتّل اليه ، ولا يتم ذلك حتی يبقی بدن الانسان سالماً و نسله دايماً و نوعه مستحفظاً ولا يتم كلا هما الا باسباب حافظة لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعه لمضارّهما و مفسداتهما .

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعدّ له شهوة داعية الی الاكل والشرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها واسباباً اخری' بعيدة للزرع والحرث و اجراء القنوات و اتخاذ البيوت وخلق

۱ـ قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الی الارض التقييد مع تقييده بالانسان الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليلی لان المسافر بتنزل من الكمال الی النقص الی' ان يصل بالرحم و مقام القرار فی الارحام «ونقر فی الارحام» وفی القوس الصعودی يترقی شيئاً فشيئاً الی ان يصل بمقامه الاصلی و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة فی شرحنا علی مقدمة القيصری ط م ۱۳۸٥ هـ ق ص ٤۳۲، ٤۳۳ ، الی ص ٤٤۸ .

سير الانسان فی الاول وقع فی مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفی الثانی وقع فی العروج الانسلاخی وبعد الاستقرار فی الارحام و يختص باهل الفتح وسمی بالمعراج التركيب و قد فصلناه فی شرحنا علی' مقدمة القيصری ص ٤٤۹، الی ص ٤٥٦ والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربی رض .

المناكح والخدم لبقاءالنوع و اعـدّ لهاشهوة داعيةً اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات مُعِدّةً لهـا .

ثمّ ان هذهالأمور غير مختصّة ببعضالناس دون بعض فانّالعِنايَة يَشملهُم كلّهُــم .

والغرض فيالخليقة سياقة الجميع الىٰ جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته.

والانسان كما مرّ غلب عليه حبّالتفرّد والتّغلّب وان انجرّ الىٰ هلاك غيره، فلو ترك الأمر فيالأفراد سُدىً من غير سياسة عادلة و حكومه آمرة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شَغَلَهُم ذلك عَنِ السّلوك والعبوديّة و انساهم ذكر الله .

فلا بدّ لواضع الشريعة ان يقنّن لهم قوانينالاختصاصات فيالأموال و عقود المعاوضات فيالمناكح والمداينات وساير المعاملات و قسمة المواريث و مواجب النفقات وتوزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبى و يعرفهم ايضاً علامات التّخصيص عندالاستفهام منالأقارير والأيمان والشّهادات والضّمان والوكالة والحوالة و لِلثّانى ايضاً ان يعلّمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات فى ابواب النّكاح والصّداق والطّلاق والعدّة والرجعة والخُلع والايلاء والظّهار واللّعان و ابواب محرّمات النّسب والرضاع والمُصاهرات .

ويجب على النبى ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدّفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفّار و اهل البغى والظّلم والحثّ عليه ومن هذاالقبيل القصاص والدّيات والتعزيرات والكفّارات .

واما جهادالكفّار و قتالهم فدفعاً لما يعرض منالجاحدين للحق من تشويش اسباب الديانة والمعيشة اللّتين بهما الوصول الىالله .

واما قتال اهل البَغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال السارقين عن ضبط السياسة الدينيّة التى يتولاّها حارسُ السالكين الى جوارالله و كافل المحققين نايباً عن رسول ربّ العالمين ليحفظ (لحفظ. ح.ل) حدودالله والأحكام من الحلال والحرام

واماالقصاص والديّات فدفعاً للسعى فى اهلاك الأنفس والأطراف .

واما حدّ السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الأموال التى هى اسباب المعاش .

واما حدّ الزّنا واللّواط والقذف فدفعاً لما يُشوّش امرالنّسل والأنساب [1] .

الاشراق الرابع
فى الفرق بين النّبوّة والشريعَة والسّياسة

نسبة النبوّة الى الشريعَة كنسبة الروح الى الجسد الذى فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه .

١ـ لان مراعات جهةالبدن و مركب الروح واجب عقلاو كشفا واهمال هذه الجهة ينجر الى فسادالروح ؛ زوال استعدادالمادة لتربية نفوس الكاملةوالارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبى : «العلم علمان علم الأبدان و علم الأديان» فعلم الابدان كالطب نـدب اليه النبى بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم فى قوله حكاية عن الله تعالى: اناالله واناالرحمان انى خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى فى حقها : «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته .

وعن بعض المكاشفين : ان الرحم اسم لحقيقةالطبيعة و هى حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفةمكانتها وتفخيم قدرها اذ لولاالمزاج المتحصل من اركانهالم يظهرالتعين الروح الانسانى ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذى به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورةالحضرة والعالم تماماً . » و قطع الرحم بازدرائها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا علومكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكدالشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعدالدنياو قوانين الآخرة .

وقد ظنّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . وبيّن افلاطن الالهى فساد قولهم فى كتاب النواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة المبدء والغاية والفعل والانفعال .

فقال : امّا المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئيّة تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشريّة ليجمعهم على نظام مُصلح لجماعتهم .

والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لأنها يحرّك النفوس و قواها الى ما وكّلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لأنّها تحرّكها وتذكّرها معادها الى العالم الالهى و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتركّب عنهما و يتفرّع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و مستقرّها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على[1] ما وكّلت به .

واما النّهاية (الغاية. خ ل) فنهاية السياسة هى الطّاعة للشريعة و هى لها كالعبد للمولى تطيعه مرّة و تعصيه اخرى .

فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظلّ المعقولات و تحرّكت الاجزاء نحو الكلّ و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزّهادة فى القنية المنفعلة التى يخدمها المغرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان عند ذلك الراحة من المؤذيات والفضيلة المؤدّية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة وكان كلّ يوم يمضى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة للشريعة تأمّرت الاحساس على الآراء وازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك: انّ بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

١ــ الى ما وكلت به .. د،ط ــ آ،ق . فى س ط آخر فى بعض النسخ : اذا اهملوا اقامة .... د،ط

بقاء ملكهم ولم يعلموا انّهم اذا اهلمّوا اقامةالناموس و بذلوا جُهدهم للمحسوس و متّعوا نصيب الجزء الاشرف يتحرّك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى مقامه.

واماالفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل: فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كليّة تامّة غير محوجة الى السياسة.

واماالفرق بينهما من جهة الانفعال: فان امرالشريعة لازم لذات المأمور به و امرالسياسة مفارق له.

مثاله: انّ الشريعة تأمرالشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برقعة الملبوس و اصناف التجمّل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات الملابس [1].

الاشراق الخامس
فى الاشارة الى اسرار الشريعة
و فائدة الطاعات

قد اومأنا لك فيما مضى الى انّ حقيقة الانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تألفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فى التجرّد والتجسّم والصفاء والتكدّر ولهذا يقال له: «العالم الصغير» لانّ جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التى على كثرتها منحصرة فى اجناس ثلاثة فى كلّ جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الا الله، وهى العقليات والمثاليّات والمحسوسات.

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على شىء كالعقل و شىء كالنفس وشىء كالطبع

١ـ فى اكثر النسخ: «من اجل ذات اللابس» فى بعض النسخ ... تأمره برقعه الملبوس ...

ولكلٍّ منها لوازم وكما له في ان ينتقل من حد الطبع الى حدّ العقل ليكون احد سكّان الحضرة الالهيّة و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرّك اوّلها بتحرّك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئآت من العالى الى السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون في العلم .

فكذلك هيئآت النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ؛ فكلٌّ منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانيّة او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفوس صارت هيئة نفسانيّة و كلّ خلق او هيئة نفسانيّة نزلت الى البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثّر في اصفراره .

وكذا الفكر في المعارف الالهيّة و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئى معقولة كلّيّة اذا انتقل من آلة الحسّ الى القوّة العاقلة و كان مشهوداً في عالم الشهادة فصار غايباً عن هذا العالم وعن الابصار حاضراً بين يدى بصيرة العقل والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الأمر فاعلم : ان الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوات العقول و ارجاع الجزء الى الكلّ وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحثّ عليه والزّجر على عكس هذه الأمور لئلاّ يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء :

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

فطلب‌الآخرة اصل كلّ سعادة و «حبّ‌الدنيا رأس كلّ خطيئة» وليكن هذا عندك اصلاً جامعاً فى حكمة كلّ مأمور به او منهىّ عنه فى‌الشريعة الالهيّة على لسان‌التراجمة «عليهم السلام» فانك اذاتدبّرت فى كل ما ورد به‌الحكم الشرعى لم تجده خالياً من تقوية‌الجنبة العاليه؛ فاحفظ جانب‌الله و ملكوته و حزبه فى كل ماتفعله او تتركه وارفض‌الباطل و اعرض عن‌الشّهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعى‌الهوى و جنودالشياطين بالجهادالاكبر ليفتح لك باب‌القلب و تدخل كعبة‌المقصود «فى سور له باب باطنه[1] فيه‌الرحمة وظاهره‌من قبله‌العذاب» .

الاشراق‌السادس

فى‌الاشارة الى مناقع بعض‌العبادات
على‌الخصوص و معظمها الاركان
الخمسة فى العمليّات

اما سرّالصلوة فخشوع‌الجوارح و خضوع‌البدن بعد تنظيفه و تطهيره وما يلتف به مع ذكرالله باللسان و تحميده و تمجيده والاعراض من‌الاغراض الحسيّة والامتناع منها بكفّ‌الحواس و ذكر احوال‌الآخرة والملكوت والتشبه بالمقدّسين المسبّحين من عبادالله المخلصين يوجب‌عروج‌القلب والروح الى‌الحضرة الالهيّة والاقبال على‌الحق والاستفاضة عن عالم‌الانوار و تلقى المعارف والاسرار والاستمداد من ملكوت‌السماوات فوضعت‌عبادة شاملة لهيئآت الخضوع والخشوع و اتعاب‌الجوارح مع شرايط‌التنظيف والتنزيه و قصدالقربة و صدق‌النيّة والاذكار ـ

١ـ س٥٧، الحديد، آية ١٦، والآية : فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه

المذكرة لنعم‌الله و ثناء ربّ‌العالمين بما هو اهله و مستحقه و قرائة الكلام النازل فی الوحی الالهی علی عبده‌المتقرب حين عروجه الی عالم‌النور مع تدبّر معانيه والتأمل فی حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد الی‌الله و معراجاً له‌الی‌الوجهة‌الكبری كما ورد «الصلوة معراج المؤمن [۱]» .

واماالركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من‌الركوع هكذا ذكر فی نواميس افلاطون موافقاً لما رُوِیَ عن علی عليه السّلام .

واماالسجود فوضع‌الجبهة علی‌التراب يزيل صفة الغضب و توابعه و هو احد الموذيات للروح .

واماالصوم فيكسر به قوّة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسدّ مجاری جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واماالحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع‌المستفيض عنه مناسبة تامّة فتأكيدالمناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقة الافاضة والاستفاضة وان لكل حقيقة عقليّة فی هذاالعالم مثالاً جسمانياً ومن قصر طرفه عن مشاهدةالعقليات يجب‌عليه‌العكوف علی امثلتها لئلايكون محروماً عن‌الثواب‌بالكليّة مسلماعن‌الخطاب فكما وجب علی‌الروح‌التمسك‌بحضرة القدس‌الحقيقی وجب‌علی‌الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا تری ان‌المتفكر فی‌امرقدسی لايخلو بدنه عن‌حركات و هيئات مناسبة لارتباط‌الظاهربالباطن فالتوجه‌من‌بيت‌الغالب الی‌بيت‌الله والاحرام‌فی سبيله عن‌الملاذ والشهوات‌الحيوانيّة من‌النساءوالطيب وغيرذلك بنيّة خالصة مما يعدّ

۱ـ عن‌النبی «ص» الصلوة معراج‌المؤمن لان بها يعرج‌المومن الی ملكوت‌السماوات

الروح للتوجّه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى[1] بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنياويّة والطوف له والنسك عند تشبّها بالأشخاص العالية والأجرام الكريمة فى حركاتها الشوقيّة الدوريّة الحاصلة من اشراق مباديها الفايضة تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كماسبق «فلكل وجهة هو مولّيها» وهوالذى افاد فيها شوقاً يوجب الطـواف فللّه درّ طايفة بالكعبة طائفة تقرّباً الى الله .

واماالزكوة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الأمور الدّنيّة ففيها تحصيل ملكة التنزّه عن غيرالله وعدم الأمر بترك المال بالكليّة لصلاح العالم و مؤنة المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثّمانية لأنهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على بعض الناس قبيح عقلا وكلما كان احتياج الخلق اليه اكثروجب ان يكون[1] مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب فى الأقوات العشر وفى النّقود ربعه .

واماالجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطـريقة نجاة الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى[2] هذه النّشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والأهل والولد فى سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هـذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله فى صفة الملائكة المقدّسين ثمّ لا يفوت منه شئ يكون حسرة عليه لأنّ امورالدنيا كلّها بصددالـزّوال و فى وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الّا تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذاالذى ذكرناه فى هذاالمقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا فى هذه الأحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة مـا يفيدنا الشرايـع الحقّة و نعلم ان ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شئ غامض لا نسبة له الى مابلغ اليه افهامنا الّا انّا نعلم

١ـ وجب ان يكون الشركة .... د،ط   ٢ـ و ترك التوجه .... ل،م .

یقیناً بما منحنا واهب‌العلوم و ملهم‌الحقایق‌ان غرض واضع‌النوامیس فی اصلاح جزئنا الشریف و قصده الی تهذیب جوهرناالباقی یوم‌القیامة اکثر و اوکد من اصلاح‌جزئنا الأخس و جوهرناالفاسد فان‌الانسان کما بیّن اتم تبیین مرکب من جوهرصوری ناطق و جوهر مادی میت صامت و لترکبه من هذین الجوهرین صار حسّاساً متحرکاً ذا قوّة شهوة و غضب فیصیر عند انکبابهاالی متابعة هاتین‌القوتین وامضاء دواعیهما والسّعی فی تحصیل بغیتهما بعیداً من‌الحیّ الباقی حتی انّ‌الواغلین فی تمهید اسباب هاتین‌الحیوتین یعدّ عندالعقلاء من‌جنس‌البهایم والسباع علی‌الحقیقة فوضعت‌ الشریعة النّبویه لطفاً من‌الله سبحانه فی مداواة هذین‌المرضین[1] و کسر ضرارة هذین‌الکلبین و بانکسارهما ینکسر جنود ابلیس‌ویندفع مکاید[2] هذاللّعین المعزی لهما علی الانسان المغوی له من‌الصّراط‌بتوسّطهما فان‌باطن‌الانسان مشحون‌بدواعی هذه‌القوی الثّلاث و جنودها والروح‌الانسانی کغریب وقع فی‌بلدالخصوم کل‌یجرّه الی غرضه و یستخدمه فاذا اطاعهم یستعبدونه و یسترقّونه ابداً ولا یمکن النجاةمنهم الاّ بتأیید الهیّ و تعلیم نبویّ فالله‌تعالی ارسل رسولاً و انزل کتاباً یهدی الی‌ الرّشد فمن صدّق نبیّه و سمع کتابه اهتدی به و خلص من رقّ‌النفس والهوی ومن لم یسمع و عمی عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقدضلّ وغوی وبقی فی‌الهاویة وتردی.

الاشراق‌السابع

فی ضابطة یعلم بها کبایر المعاصی عن صغایرها

وهذا مما اختلف فیه‌الفقهاء اختلافاً لا یرجی زواله الاّ انّ‌الناظر فی معالم‌ الدین ببصیرة افادهاالله نوراليقين يعلم و يحقّق بشواهدالحقّ و مناهج‌الشّرع انّ

۱– وکسر ضراوة ... فی‌اکثرالنسخ ۲– هذااللعین المغری ، د،ط – ل،م

مقصودالشرايع كلّها سياقة الخلق الى جوارالله و سعادة لقائه والارتقاء من‌حضيض النقص الى ذروة الكمال ومن هبوط‌الدّنيا الى شرف الآخرى و ذلك لا يتيسّر الاّ بمعرفة‌الله و معرفة صفاته والاعتقادبملائكته و كتبه و رسله واليوم‌الآخر لما مرّ ان قوام‌الممكن بالواجب و قوام‌النفس بالعقل و قوام‌العقل بالبارى جلّ اسمه وانّ‌النفس الانسانيّة فى اول‌الامر شى بالقوّة شبيهة بالعدم بحسب‌النّشأة الثانيّة وان كانت صورة طبيعيّة متحركه حسّاسة بحسب‌هذه‌النشأة الاولى فانّها حسّاسة بالفعل علاّمة بالقوّة فما لم‌يعلم ذاتها بالعبوديه وبارئها بالربوبيه فلاقوام له فى‌القيامة لما ذكرنا ان قوام‌العبد بالرب‌وقوام‌النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهراً عقليّاً و عالما ربانيّاً الهيّاً و كما ان‌العبوديه والمربوبية مقوّم لها كذلك الالهيّة والربوبيّة عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجنّ والانس[1] الاّ ليعبدون» اى‌ليكونوا لى عبيداً و تحققّوا به بالعرفان و فيه سرّ‌النفس و سرّ قوله عليه‌السلام : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و سرّ قوله تعالى : «نسوالله فانساهم[2] انفسهم» فاذا ثبت ان مقصودالشرائع معرفة النفس بقيّومها والصعود الى‌بارئها بسلّم‌معرفة ذاتهاوالانتباه من رقدة الطبيعة والخلاص من‌موت‌الجهالة‌والخروج من ظلمات‌الهواء و غشاوة هذا الادنى و هذا نوع من‌الحركة والحركة‌لايكون الاّ فى زمان فالارتقاء من‌حضيض النّقصان الى ذروةالكمال لا يتحصّل الاّفى مدّة من‌الحيوة الدنيا فصار حفظ هذه الحيوة التى هى‌النّشأة الحسيّة مقصوداًضروريّاً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار اليه عليه‌السلام بقوله : «الدنيا مزرعةالآخرة» فكلما يتوقّف عليه تحصيل‌المعرفة والايمان بالله‌يكون ضروريّاً واجباًتحصيله‌وترك ما يضادّه و ينافيه .

۱ــ س۵۱، ی۵۶ . فى بعض‌النسخ : ولهذا قال تعالى: وما......

۲ــ س ۵۹، ی ۱۹ ۳ــ س ۳۵، ی ۱۱

ثمّ ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزادللآخرة شيئان: النفوس والأموال و اسبابهما .

فمن هيهنا يعلم ان ایّ الأعمال الدنياويّة افضل الوسائل المقرّبة به الی طلب الفوز بالآخرة و ايّها اكبر المعاصى المبعدة عن ذلك فانّه اذا كانت المعرفة بالله واليوم الآخر هي الثّمرة العليا والغاية القصوى . فافضل الأعمال شهادة التوحيد والاقرار بالربوبيّة لله والرّسالة لرسوله والطاعة لأولى الأمر من الأئمة عليهم السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الأعمال و يليه ما ينفع فى ذلك ويبلغ بسببه الى كمالها فى الرّسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الأهواء والشكوك وهى الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصّيام والحجّ والزّكواة والجهاد فانّها بمنزلة السقى لبذر المعرفة فى ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حدّ الكمال كما قال تعالى : «اليه يصعد الكلم الطّيب والعمل ١ الصالح يرفعه» و هو مما يتوقف على بقاء الحيوة على البدن مدّة فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان يتلو فى المرتبة عما ينحفظ به المرتبة على النفوس ٢ ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعاً فى حفظ الحيوة على الأبدان وهو ما يحفظ به الأموال ويتعيش بـه الأشخاص الى ان يترقى الى درجة الكمـال .

فهذه ثلاث مراتب ضروريّة فى غرض النواميس عقلاً فاكبر الكبائر ما يسدّ باب معرفة الله و يليه ما يسدّ باب الحيوة على النّفوس ويلى ذلك ما يسدّ به باب المعيشة عليها فلا كبيرة فى المعاصى فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الايمان على مراتبه فى قوّة المعرفة و ضعفها لأنّ الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقايق الايمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

١- س ٤١٦، ى ٦٢ ٢- ينحفظ به المعرفة على ... دهط - ل،م .

بالله بل عينه فمن عرف‌الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكـرالله ولا ان يكون آيسا من رحمته و يتلو هذه‌الرتبة البدع كلّها‌المتعلّقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشدّ من بعض .

المرتبة الثانية قتل‌النفس الزكيّة اذ ببقائها يدوم‌الحيوة و بدوامها يحصل المعرفة والايمان‌بالله وآياته فهو لامحالة من‌الكباير وان كان دون‌الكفر لانّه‌يصدم عن‌المقصود وهذا يصدم عن وسيلته و يتلو هذه‌الكبيرة قطع‌الاطـراف وكل ما يفضى الى‌الهلاك حتى‌الضرب وبعـضها اكبر من‌بعض ومن هذه المرتبة فى‌التحريم الزّنا واللّواطة فانه لواجتمع‌الناس على‌الاكتفاء‌بالذّكور لانقطع‌النّسل و دفـع الوجود قريب من رفعه .

وامّا الزّنا فانه وان لم يفوت اصل‌الوجود لكن تشوّش الانساب و يبطل التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام‌العيش و تحريك اسباب يكاد يفضى الى‌التقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانّها معايش‌الخلق فلا بـدّ من حفظها عن‌التلف والغصب لكنها امكن استردادها اذااخذت‌و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم‌الامر فيها .

نعم اذا اخذ بطريق تعسّرالتدارك له فينبغى ان يكون ذلك من‌الكبائر وذلك طريق اربعة خفيّة :

احدها : السّرقة .

الثانى : اكل‌الولىّ مال‌اليتيم .

والثالث : تفويتها بشهادة الزّور .

والرابع : تفويتها بيمين‌الغموس ، فان هذه طريق خفيّة لايمكن فيهاالاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشّرايع‌فى تحريمها اصلاً وبعضها اشدّ من بعض وكلها دون‌المرتبة الثانية المتعلّقة بالنفوس .

واما اكل الربا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا اكل مال الغير بالتراضی مع الاخلال بشرط وضعه الشارع.

فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء فی قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصی فاوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب.

الاشراق الثامن

فی ان للشريعة ظاهراً و باطناً واولاً وآخراً

اعلم ان لكل[1] حق حقيقة ، والشريعة لكونها امراً ربانياً و وحياً الهياً جاء من عندالله و نزلت به ملائكته و رسله فاحری بها ان يكون ذا حقيقة[2].

فهی كشخص انسانی له ظاهر مشهور وباطن مستور و له اول محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوم بباطنه وباطنه متشخص بظاهره اوله قشر صاين و آخره لب كاين باين ، فمن اقبل علی ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

١ـ قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذاالكلام ماخوذ من كلام رسول‌الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول‌الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمنا حقا . وقال عليه‌السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسی عن الدنيا فتساوی عندی ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنی هذاالحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام فی هذاالمقام (بيان المولی صدرالقونيوی والشارح الفرغانی والمحقق الفناری و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلانی واستادنا الاعظم الميرزا مهدی الآشتيانی والشيخ العارف الشاه‌آبادی) شرح مقدمهٔ قيصری ١٣٨٥ ه‍ ق ص ٣٦١ ، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤ بيان كون الايمان حقا ص ٣٦٦، ٣٦٧، الی ٣٧٧، ٣٧٨

٢ـ لان الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه‌السلام و علمه صورة لحقيقة الالهية والحضرة الاحدية و انه عليه‌السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه عليه‌السلام ان للقرآن ظهرا وبطنا و حدا و مطلعا والقرآن مقام جمع الاحكام الالهية والشريعة المحمدية وان له عليه‌السلام ظاهرا و باطنا و حدا و مطلعا وقد حققنا هذاالبحث فی شرحنا علی المقدمة القيصری و الفصوص و حواشينا علی مصباح الانس (شرح مقدمة قيصری ط مشهد ١٣٨٤ ه‍ ق ص ٢٧٠الی ٢٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص٣ الی ٧ . تطبيق بطون القرآن علی مراتب وجودالانسان . القرآن والعترة ص٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ،فلا يزال يتعب بدنه فی‌الحركات و يزداد سعيه فی صورة الطاعات ولا وزن لها عندالله مجردةً عن‌النيات لايحصل بهاالزلفی اذ هی من‌الدنيا لأنها امور محسوسة زائلةيغترّ بهاالمجمود علی‌الصورة منفكاً عن روح‌اليقين وهو عند نفسه انه علی شیءٍمن‌الدين بل هو مستخدم للشريعة مطواع للطبيعة كالذين قال‌الله تعالی فيهم : «قل‌هل ننبئكم بالأخسرين اعمالاً الذين ضلّ سعيهم فی‌الحيوة الدنيا وهم‌يحسبون‌انهم يحسنون صنعا» الاّ ان يتوب عن اشتغاله بغيرالحقّ ويسلك‌سبيل‌الله ويستقيم‌علی صراطـه حتی يكتسب روحاً كاملة و نعمةً شاملة يرفعه‌الی‌السماءالعالية وتنجيه‌عن‌الهوی فی‌الهاوية .

ومن كان مقبلاً علی‌العلوم‌الحقيقيّة والآراء العقليّة و هو متغافل عن اقامة الظواهر الشرعيّة متكاسل عن طاعة النسك الدينيّة التكليفيّة فهو كذی روح قدانتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوآته و ينهتك علی‌الخلايق عورته اذا اراد ان‌يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فی غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فی غير زمانها فلا شكّ ان حقّه يزهق و علمه يتمزّق .

اعاذناالله و اياك من هذين‌الطريقين‌العادلين باهلهما عـن سنن‌الحقّ القديم و سلوك‌الصّراط‌المستقيم .

الاشراق‌التاسع :

فی انّ النّبوّة والرّسالة منقطعتان

عن وجه‌الأرض كماقاله خاتم‌الرّسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض‌العارفين) انقطع منها مسمی

النبى والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحى على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبىّ بعدى» ثمّ ابقى حكم المبشّرات وحكم الائمّة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الاسم وبقى الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهى : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى[1] : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [1] » فيفتونه بما ادّى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشرايع قال : «لكلّ جعلنا منكم شرعةً [2] » وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عيّن دليله فى اثبات الحكم وحرّم عليه العدول عنه وقرّر الشرع الالهى ذلك.

فالنّبوّة والرسالة من حيث ماهيّتهما وحكمهما ماانقطعت وما نسخت و انّما انقطع الوحى الخاص بالرسول والنبىّ من نزول الملك على اذنه وقلبه فلايقال للمجتهد ولا للامام انه نبىّ ولا رسول .

واما الاولياء فلهم فى هذه النّبوّة مشرب عظيم لا سيّما قد روى انّه قال صلى الله عليه وآله :

«ان لله عباداً ليسوا [3] بانبياء يغبطهم النبيّون» و قال: «ان فى امّتى محدّثين مكلّمين» و قال: «انّ من حفظ القرآن قد ادرجت النبوّة بين جنبيه» فانّها له غيب وهى للنبى شهادة فهذا هو الفرقان بين النبى والولى فى النبوّة فيقال فيه نبىّ ويقال فى الولىّ وارث والولىّ والوارث هما اسمان الهيّان «والله ولىّ الّذين آمنوا [4] . والله خير الوارثين [5] » فالولاية نعت الهى وكذا الوراثة والولىّ لا يأخذ النبوّة

١- س ١٦، ى ٤٥، ٧

٢- س ٥، ى ٥٢

٣- وهم الاولياء المحمديين الذين هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولاية المرسلين لاتحادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين.

٤- س ٢، ى ٢٥٨   ٥- س ٢١، ى ٨٩

من نبیّ الأ بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيها الى الولى ليكون ذلك اتمّ فى حقه وبعض الأولياء يأخذونها وراثة من النبى(ص) وهم الّذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم السلام» ثمّ علماء الرسوم يأخذونها سلفا عن خلف الى [1] يوم القيامة فيبعد السّند.

واما الأولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم اتباع الرّسل بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى: «لايأتيه الباطل من بين يديه [2] ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد».

قال ابويزيد: «اخذتم علمكم ميتاً عن ميت و اخذت [3] عن الحىّ الذى لا يموت» قال سبحانه لنبيّه فى مثل هذا المقام لما ذكر الأنبياء عليهم السلام فى سورة الأنعام: «اولئك الّذين هدى الله فبهديهم اقتده [4]» وكانوا قدماتوا ورثتهم الله وهو خير الوارثين ثمّ جاء على النبى بذلك الهدى الّذى هديهم به وهكذا بعينه علم الأولياء اليوم بهدى النبى وهدى الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين اخذوه عن الله القاها فى صدورهم من لدنه رحمةً بهم و عنايةً سبقت لهم عند ربهم كما قال فى حقّ عبده خضر آتيناه رحمةً من عندنا [6] و علّمناه من لدنّا علماً» وهذه النبوّة سارية فى الحيوان مثل قوله تعالى: «واوحى ربّك [7] الى النّحل ان اتّخذى من الجبال» الى قوله: «فاسلكى سبل ربّك ذللاً» فمن علّمه الله منطق الحيوانات وتسبيح النّبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات و تسبيحه، علم انّ النبوّة ساريّة فى كل موجود لكنّها لا يطلق [8] اسم النبى والرسول الا على واحد

١ـ يأخذونها خلفا عن سلف ... د،ط

٢ـ س ٤١، ى ٤٢

٣ـ فى بعض النسخ: اخذنا علمنا عن الحى ...

٤ـ س ٦، ى ٩٠

٥ـ س ١٨، ى ٦٤

٦ـ س ١٦، ى ٧٠

٧ـ خاصة الرسل منهم ..... د،ط

٨ـ لا ينطلق ... ل،م

منهـم و على الملائكة خاصةً الرسُل [١] منهم وهم الملائكـة و كلُ روح لا يُعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك [٢] الا مجازاً فانّه مشتق من الاكولة وهى الرسالة [٣] تمّت [٤].



١ـ وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الادلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و سایر المسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصرى وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر.

٢ـ ولا يقال تلك ... دءط ـ لءم

٣ـ فى بعض النسخ : الاشراق العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان «الاشراق العاشر» و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد

٤ـ ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفر المظفر ١٣٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الغنى الدائم سيد جلال الدين الآشتيانى.

٤ـ وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكينة الترتيب محمود الناظران (الخيابانى نژاد).

تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفقه و فیلسوف متأله

حاج ملاهادی سبزواری

(م ۱۲۱۲ - ۱۲۸۸ هـ ق)

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال‌الدین آشتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب‌حاضر «حواشی محققانهٔ حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ ه ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهدالربوبیة فی‌المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عِرفان قرار میگیرد.

ما چون شرح حال نسبةً مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند درمقدّمهٔ شواهد تهیه‌وطبع‌نموده‌ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدمهٔ این‌تعلیقات خودداری نمودیم.

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق وقدرت فکری و احاطهٔ این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد. حقیر درنظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید. این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بِرَوِش حکمت متعالیه و فلسفهٔ ملا صدرا بیان نموده‌است، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچك حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیهٔ فلسفهٔ اسلامی میباشد.

مشهد مقدس رضوی، آبان ۱۳۴۵

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة البارى الهادى بن مهدى السبزوارى

حشره الله مع الأخيار على الكتاب المستطاب

المسمّى بالشّواهد الرّبوبيّة المشتمل على قواعد

الأشراقيّة التى لأولى الألباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم

النّوريّة أهنأ موايد ولأفئدتهم المعنويّة امرى موارد ولارصاد

عقولهم القدسيّة لأستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة أبهى مشاهد و لغوّاص بحر الحكمة المتعالية اعلى

فوائد

لله درّ مصنّفه صدر الصّدور[1]

و بدر البدور لا يبدو مثله ، روّح الله

روحه و كثّر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

۱- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتالهة المولى السبزوارى على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفة الحكيم العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استادنا الاقدم (رضى الله عنه) وقد وفقنى الله تعالى ا طبع هذا الكتاب و حواشيه الحمد لله على بلوغ ماقصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص٦ ، س١) : «المشهدالاول فيما يفتقر اليه فى‌جميع‌العلوم.....»

اعلم ان وضع هذاالكتاب المستطاب‌على مشاهد خمسة وفى كل مشهد شواهد وفى كل شاهد اشراقات [1] .

والمشهد محل‌الشهود و ميقات‌التّجلّى و منصّة الظهور وكل منها يصيرُالقلب مظهراً ومشهداً ومجلًى لنورالوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الا ٔلهيّة هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاءالله [2] .

واماالشاهد فهوالدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقّة على‌الحقيقه- لا ٔن حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها حيثيّةالا ِباء عن‌العدم‌والوحدة الحقّة مالاثانى له[3] فى‌الوجود مباينا بينونة عزلة بل كدلاله- حقيقةالوجود على حقيقة الوجودو شهادة ذاتها بذاتها على‌ذاتها لا ٔن‌التفاوت انّما هو فى‌المفاهيم الدالّة لا فى‌المصداق

هذا فى شواهدالمشهدالا ٔول . واماالاحكام الماهيّةوفى بعض‌شواهدالمشاهد الا ٔخرى و اماالا ٔشراقات فهى كفنون‌التجلّيات و شعب‌الواردات فهذه‌التراجم من باب تسمية السبب باسم‌المسبَّب .

واما افتقار جميع‌العلوم الى ما فى الشواهد والا ٔشراقات‌للمشهدالا ٔول فنقول اماالوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات سايرالعلوم هليّةً بل حيثيّةً يتبيّن فى العلم الا ٔعلى .

واماالوجوب الذّاتى والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت‌الواجب‌الخالق للعالم و

١ـ فى‌النسخ‌الموجودة عندنا : وفى كل مشهد اشراقات. وهواشتباه من‌الناسخ اوسهو من‌الحكيم‌المحشى‌قده

٢ـ بناءاً على اصالةالوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءاً على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علم‌الالهى حقيقةالوجود

٣ـ والوحدة الحقة الحقيقية ... آتى

والجزئيات و بانا مدنيّون بالطبع محتاجون الی' معاملة و عدل و يقال : انه قادر علی' اظهار المعجزة علی' يدالصادق و عدم اظهاره علی' يدالكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلّف كيف يتحقق له كلام وكتاب وسنّة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلّف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليه احكام الوحدةوالكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغيرذلك فان جميع العلوم مفتقرة الی' تحقيق هذه .

قوله (ص٦ ، س٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الی' آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحقّقات عقلاً[١] و اتفاقاً : ان الماهيّة من حيث هی ليست الا هی لا يستحق لحمل الوجود ولاالمعدوم والخلاف انما هو بعدالجعل ان الأصيل يعنی الموجود الحقيقی هل هوالماهيّة اوالوجود ولو بعدالجعل لأن نفسها هی التی قبل اعتبارالجعل بعينها والحيثيّة التعليلية خارجة والوجود علی تقدير الاعتباريّة ليس الاالمفهوم و ضمّ المعدوم الی المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الأضافة اعتباريّة فكيف يستحق الماهيّة لحمل الموجود فی ذاتها وسيأتی زيادة استكشاف لهذا فی مبحث الجعل ولو بنی علی تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة علی ان معنی قول اهل الأعتبار ان الوجود تحقق الماهية وكونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقه لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهيّة فهوالمتحقق بالذات وهی المتحققة

١- من المحققات عقلا... آ،ق

بالعرض الفانية- فى‌الوجود الحقيقى الطارد للعدم «ان هى الا- اسماء[1] سمّيتموها انتم و آباؤكم ما انزل‌الله بها من سلطان‌و كسراب[2] بقيعة . الآية» ولو لم يعتبر معها الوجود لايطلق عليها‌الحقيقة واولئك‌يقولون ان‌الوجود ليس الا تحقق‌الماهية و تحقق‌الشئ ليس‌متحققاً‌بل‌متحقق ولايردعليه‌القسمة‌الى المتحقق‌واللامتحقق‌اذاالمتحقق ذلك‌الشئ وهوالماهية‌فغيرالوجود يكون‌متحققاً لا هو ولايخفى على‌المحقق وهنه.

قوله (ص٦ ، س٧) : «ولأنه‌المجعول...»

هذا ايضاً يوهم‌المصادرة وليس بها[3] لأن مسئلة اصالة الوجود فى‌التحقق غير مسئله- اصالته فى‌الجعل لأن مسئله- اصالة‌الوجود اوالماهية تتمشىٰ‌على‌القول بجواز الترجّح بلامرجّح والقول بالبخت والأتفاق «خذل‌الله قائله» و كذا على‌القول بالأولويّة الذاتية بخلاف اصاله- الوجوداوالماهيه- فى‌الجعل على هذه‌الأقوال اذا الممكن زوج تركيبى له ماهيّة و وجود والمحقّقون الألهيون . و ان قالوا : المتساويان ما لم يترجّح احدهما على‌الآخر بمنفصل لم يقع ؛ الا ان ارباب‌الاقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهياًاولياً فيمكنهم التشاجر فى اصالة احدى الشيئين فى‌التحقق لا فى‌الجعل بل يكن‌للألهى التكلم فيها قبل اثبات‌الصانع .

ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لكن يلزم‌الدور كما لا يخفى .

قلت : لا دور لا مكان اثبات مجعوليّة‌الوجود ، بادلّة اخرىٰ غير اصالته فى‌التحقّق كلزوم كون‌المجعول شخصاً .

۱ـ س ۵۳، ی۲۳

۲ـ سورة نور ، آية۲۹ . والذين كفروا اعمالهم‌كسراب. . . . . .

۳ـ اى مصادرة .. واعلم ان اكثرالادلة التى اقيمت‌على اصالة‌الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض وقد قررنا حقيقة هذاالبحث (الذى كان من امهات‌المسائل‌الحكمية بل يكون اساس‌الفلسفة‌الالهية) فى حواشينا على‌المشاعر و رسالة صنفناها فى‌الوجود «شرح‌مشاعر‌اللاهيجى ط مشهد ۱۳۸۲ ه ق ، هستى از نظرفلسفه و عرفان ۱۳۸۰ ه ق»

قوله : «فی وجدانه» بعد تحقیق تحقّقه و وجوده النفسی حقّق کیفیّة وجوده الرابطی للنفس .

قوله (ص ٦ ، س ٩) : «ولا بصورة مساویة»

ان قلت : التعریف بالفصل القریب حد و بالخاصّة رسم" و معلوم انّ کلاً منهما مساو للمعرّف فکیف جعل المصنف قدس سرّه هذا قسیما للاولین ...

قلت : فیه وجهان احدهما : ان یراد بالصورة شیئیّة المفهوم کما فی الاولین ولکن یراد بالمساواة ، المساواة فی المعرفة والجهالة فکأنّه قال: اولاً لایمکن تصوره بالاعرف وثانیاً ولا بالمساوی فی الوضوح والجلاء لأنّ الوجود اعرف من کل شیء وهذا ینشعب الی شعبتین لأنّ المفهوم اعم من الماهیّة لأنها هی التی تکون حاکیة عن الوجود المحدود ؛ والمفاهیم المساوقة لمفهوم الوجود حاکیة عن الحقیقة" المرسلة" کالنور والوحدة المطلقة" والوجوب المطلق والحیوة الساریة والهویّة و نحوها ؛ لکن کلها لیست اعرف من الوجود .

و ثانیهما : انّ یراد بها شیئیة" الوجود و کثیراً ما یطلق الصورة علی ما به الشیء بالفعل فکانه قال : ولا یمکن تصور مرتبة من الوجود الحقیقی بمرتبة اُخری منه اذ لا یتصور حقیقة الوجود بحقیقة الوجود لأنّ الشیء لا یتثنّی ولا یتکرر بنفسه ، نعم قد یقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعله". والعلیّة والمعلولیة" بالذات انما هما فی الوجودات لکنه لیس حدّاً مصطلحاً والمقصود نفی التصور الذی هو قسم من العلم الحصولی .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «واما فی الوجود فلا یمکن ذلک»

اذ لا ماهیّة لحقیقة" الوجود سوی الانیّة حتی یکون باقیة" فی نشأتی الذهن والخارج کما فی الموجودات الذهنیّة فان الاشیاء تحصل بانفس ماهیاتها فی الذهن

فالماهيّة فيها كالهيولى الباقية فى الحالات للكاينات مصحّحه للهوهــويّة ، و ايضاً الوجود عين انه فى الاعيان وحاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فى الــذّهن اى موجوداً بوجود لا يترتب عليه الاثر لانقلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصريح المشاهدة»

بان تصير النفس عين الوجود اى فانية فيه ، لأن العلم الحضورى اما علم الشئ بمعلوله او علم الشئ بنفسه و بالمفنى فيه، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص٦، س١٢) : «ولا جزئى»

للجزئى معان : احدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فان التشخص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كما يجئ ولاشك ان الوجود جزئى بهذا المعنى اى تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهية النوعيّة مع الوجود الحقيقى .

والماهيه النوعيّة المحفوفة بالعوارض المشخصه بمعنى امارات الشخص و نفس الماهيّة المعروضة التى هى جــزئى طبيعى .

والمجموع الذى هو جزئى عقلى والعارض الذى هو جزئى منطقى .

فبهذه المعانى مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س١٣) : «لا مطلق ولا مقيــد»

فان هذه اوصاف[1] المفاهيم والماهيّــات و عند اهل النظر لو لم يكن هــذه مخصوصة بالمفاهيم فلا اقل من اكثريّته استعمالاً فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهيّة المطلقة المقابلــه للمخلوطه والمجرّدة .

واما عند المتألّهين فيطلق عليه المطلــق بمعنى الوسيع المجرد عن الحــدود

۱ــ حقيقة الوجود الماخوذة بلابشرطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لابشرط، لابشرط مقسمى است نه قسمى مقيد بلابشرطيت .

والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى الرومى :

ما عدمهائيم و هستيها نما تو وجود مطلق و هستى ما

قوله (ص٧ ، س١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لان الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد تعرض له لان هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الاقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم فى التحصيل وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فانه الماهية كسراب بقيعة . الآية

قوله (ص٧ ، س١٥) : «ان الوجود فى كل شئ عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً باللذات مظهراً للماهيات؛ كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مظهر للالوان وغيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الاشراقيين بالنور كنور الانوار والانوار القاهرة والانوار الاسفهبدية والانوار العرضية فالوجود مابه الانكشاف ذاته وغيره لذاته بل هى عين الانكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الاشراقى : «العلم كون الشئ نوراً لنفسه ونوراً لغيره[2] »

١- فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع ١٣١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى بنوريته تعالى .

والقدرة هى الفياضيّة على سبيل الشعور والمشية ذاتيّه- الفياضيّه- والشعور والمشية والارادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبّة والعشق والرضا والابتهاج و نحوها .

والوجود ليس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته و بآثاره بما هى آثاره .

ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الارادة بمعنى المرادية .

والتكلم هو الاعراب عما فى الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذى هو غيب الغيوب و اعراب عن الضمير الذى هو الكنز المخفى وقس عليها ساير الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والارادة بتجوز البرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف فى مفهوم الوجود ولا فى معنونه الذى فى عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضورى وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى[1] لأنها قابل بالرضا لها و عين الارادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريدها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حى- بالعرض و نور كما يسميها الاشراقى بالنور الاسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقى اى الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى ايضاً هكذا الا- انه كما ان الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والارادة والحيوة والقدرة ونحوها واذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الا الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاً و طرءً لله تعالى[1] .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

۱ـ والدليل على عينته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم ان لايكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لکن لایقال علیها النوع لأنه وصف شیئیة الماهیة و انما یقال انها سنخ واحد و هذا طریقة الفهلویین فی الوجود .

وطریقة الشیخ الأشراقی فی حقیقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضی عنده سنخ واحد .

قال فی حکمة[1] الأشراق : «النور کله (ای جوهراً[2] کان او عرضاً) فی نفسه لا یختلف حقیقته الا بالکمال والنقصان »

وقال ایضاً «الانوار المجردة لایختلف[1] فی الحقیقة» الی غیر ذلك .

وعبارات الشیخ الرئیس فی الشفاء والمباحثات تنادی بان تخالف الوجودات لیس بالذات بل بالماهیات المقابلة و بأن الوجود یقبل الشدة والضعف والحقیقتان المتخلفتان لیست احدیهما شدیدة الأخری[1] ولا الأخری[1] ضعیفة الأولی[1] و انما لم یبق القول بالتباین علی ظاهره لسخافته اذ الوجود بسیط فلو تباین مراتبه کانت بینونتها بتمام ذواتها البسیطة کنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو کان کذلك لزم التعطیل فی المعارف والمحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقایق متباینة بما هی متباینة ولتمشّت شبهه ابن کمونه ولم ینحل عقدتها قط اذ لو جاز المتباینة بتمام الذات فی المراتب الطولیّة من العلل والمعلولات لجازت فی وجودین متکافئین کل فی عرض الآخر و کان معطی الکمال والفعلیة فاقداً لهما .

وادعی البداهة فی بطلانه و فی وجدانه ایاهما ولم تکن الموجودات الآفاقیة

۱ــ شرح حکمت الاشراق طـع گـ ۱۳۱۲ هـ ق ٤.٤

۲ــ عبارة حکمة الاشراق : «النور کله فی نفسه لایختلف حقیقته الا بالکمال والنقص» ای جوهراً کان اوعرضا.. من عبارة الشارح العلامة

۳ــ عبارة الشیخ المقتول : ومن طریق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوسا کانت او عقولا . . . شرح حکمة الاشراق طـ ۱۳۱۲ ص ٤.٤، ٤.٥ قال ارسطو: وفی کثیر من الاشیاء کان ماهو لم هو کمافی المجردات

والأنفسيّه - آيات‌الله تعالى وهل تكون الظلمة آية‌النور والعجز آيه - القدرة والجفاف آيه - البلّه - ولم يكن العلّة حداً تاماً للمعلول والمعلول حداً ناقصاً للعله - كما قال - القدماء ولم‌يكن ما هو لم هو فى كثير من‌الأشياء كما قال ارسطاليس ولم يكن العلم‌التام بالعلّة علماً تامّاً بالمعلول كماقال به‌المحققون بل عبروا : بادوات‌القصر وقالوا ذوات‌الأسباب لا تعرف الأباسبابهاولم يكن‌التغيرات الطوليّة استكمالاً ولبناً للفعلية ثم لبس كما انهافى‌السلسله - العرضيّة‌الكونيّه - خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصه - كاجمال و تفصيل‌ولف ونشر ولاجامعاً لجميع‌فعليات مادونه مع شیء زائد .

وبطلان التوالى كثبوت‌الملازمةظاهر عند ارباب‌التحقيق والله ولى‌التوفيق .

قوله : «لابمعنى انه مؤثر فى‌الماهيّة الى آخره» ان قلت : فما معنى‌الملازمة - العقلية اذ لم يتحقق شیء من‌الشقين‌المشهورين بينهما [1] .

قلت : معنى تحقق احدالمتلازمين بآخرالملازمة العقلية اعم من‌التحقق بالذات وبالعرض‌الذى هو مصحوب صحّه - السلب‌بوجه برهانى و مراده من‌التقدم هوالتقدم بالحقيقة الذى ملاكه‌الكون ولو على‌سبيل‌التجوز البرهانى او يقال بدل قولهم : او

۱- قدما حتى به آنهايى كه قول به تباين در وجودات‌استناد داده شده‌است قواعدى در كتب خود ذكر كرده‌اند وياازآنهانقل‌شده‌است وباآن‌قواعد ازمسائل مسلمه' فن‌فلسفه‌است كه‌باتباين‌دروجود سازش‌ندارد قول‌به‌تباين مستلزم‌محذوراتى‌است يكى‌آنكه لازم‌ميآيدعلم‌و قدرت و اراده‌وسايرصفات‌كماليه‌وجود بنحوتباين بالذات برمصاديق حمل‌شود در حالتى كه اشتراك‌معنوى اين مفاهيم مسلم‌است هيچ فيلسوفى نميتواند وجود را باعتبار آنكه اعم اشياء است موضوع فلسفه‌قرار دهد. عدم وجود انتزاع معناى واحد از حقايق متباينه مسلم‌است از قواعد مسلمه‌است كه معطى‌كمال فاقد كمال نيست و نيز گفته‌اند : «ذوات‌الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و گفته‌اند : فعل كل فاعل مثل‌طبيعته . بايد از وجود معلول بى بعلت و از وجود علت بمعلول پى نبرد بايد علت حقيقى از علم تام بذات‌خود بهيچ معلولى علم بهم نرساند و وجودات خارجيه علم تفصيلى حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئية الماهية دون المجعوليّة .

قوله : «بذاته و بمفيضه الأول» بالنسبة الى حقيقة الوجود والثانى بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره» اى الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : «ليس بجوهر ولا عرض...» فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السنخ اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله (ص۹ ، س۸) : «فان ما ذكره نشأ ...»

لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جداً فليؤوّل بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (ص۹ ، س ۱۰) : «وكذا فى الاذهان...»

اى فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدد بتحليله و تعمّله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى التجريد «فزيادته [1] فى التصور» حيث لم يقل فى الذهن [2] .

۱- شرح تجريد ط ۱۲۷٦ ص ۱۱

۲- للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جدا .

قوله (ص۹ ، س۱٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً والآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهيّة فرع ثبوتها فيلزم المحذورات .

قلت : نجمع بين الحيثيّتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شئ لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقليّاً يقف و ينقطع .

قوله (ص۱۰، س۱) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل مايشار اليه ايّه اشارة كانت عقليّة او وهميّة او خياليه او حسيّه و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و باللااخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص۱۰ ، س۱۱) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى[1] بان الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد و اشخاص انما له المراتب والدرجات ، وقد حقق فى موضعه ان الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لاينافى كونه حقيقة

۱ــ الاسفار الاربعة ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۸ ، المظاهر الالهية ط ۱۳۸۱ مشهد ص ۱۱ ، المبدء والمعاد ص ۱۰۹

الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آيه" ذلك الانسان اذ له مراتب طوليّه" من: «الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفىّ والأخفى».

وهذه هى المسماة عند العرفاء باللطايف السبع[1] ومراتب عرضيّة من الأسفار الأربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّه" وامتياز كل مرتبه" عن الأخرى[1] لا ينافى كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لأن كل تعين ليس تشخصاً فمرتبة الصبابه" ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخر و هو خلاف البديهة والمنبه ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد العرشان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً.

والسر فى ذلك: ان هذيّة البدن بالنّفس وهويّة النفس بالوجود الحقيقى فاذا رأيت احياناً فى كلامه لفظ الافراد فى الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و مصرح به فى كلامه مراراً كيف والتعدد الأفرادى اينما تحقق انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير فى الواقع فى الوجود والشىء الذى يساوقه[2].

قوله (ص ١٠، س١٢): «اما بالتقدم الى قوله (س١٣) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليه قوله فوق الأكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ماهو المعتبر فى التشكيك الخاصى اى لايكون بين المتقدم والمتأخر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخر شأن

١ـ واليه اشار من قال: هفت شهر عشق را عطار گشت

٢ـ فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناءاً على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءاً على طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود فى الحق متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء فى مقام غنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك انما هو فى مظاهره لا فى مراتبه فالوجو د الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفننة.

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها فى المادیّات ما نسمى التشكيك به بالتشكيك العامى .

قوله (ص۱۱، س٦) : «وتارة جعلوا.... الى آخره»

كالسيّد السّند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجى ولا ذهنى حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل مافى الخارج وكلّ ما فى الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود فى الذّهن ايضاً ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيّد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الامكانيّة مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الا ضمّ مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير[۱] هكذا . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيّاً عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقع فى شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّته المحضة[۲] على ماقررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سره ايضاً ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقى بفنائها فيه

۱ـ يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» فى الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .

۲ـ فى حواشيه على التجريد...

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الّذى هو الماهيّة الاعتبارية.

ثم من اجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع العرضيّة وهذا الانكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة و وجود الموضوع هو المنضمّ اليه.

نعم اذا اخذ العرض لابشرط كان عرضيّاً والعرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والأخرى ناعتا.

قوله (ص۱۱، س۱۰) : «اذ لااتصاف لها به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا المقام والثلاثة الأخرى:

احدها ما مرّ من ان التخلية عين الاحتفاف والتحلية.

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجوديّة الماهيّة و انه ثبوت الشىء لا ثبوت شىء لشىء.

و ثالثها ما اشار اليه فى بعض رسائله ان مفاد الهليّة البسيطة فى الحقيقة فى مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من باب ثبوت شىء لشىء كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقيّة ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيّده ان الوجود موضوع فى الالهى و حاصل الوجوه فى المناص عن اشكال الفرعيّة فى الوجود والماهية انا نتنزل اولا و نقول ان مفاد الهليّة البسيطة ثبوت شىء لشىء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان القضيّة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو ثبوت كما مرّ.

و ثانياً نترقّى و تقول : مفادها ثبوت‌الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون‌تخصيص في‌القاعدة العقليّة .

وثالثاً نترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت‌الشيء اى‌الماهيّة اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزءلها ولو حال وجودها الذى هو حكاية‌ـ الوجود . فللوجوه ترتيب مطبوع والحق‌ان‌لا ينفى الاتّصاف رأساً الا الاتّصاف ـ الّذى يستدعى شيئين .

احدهما شيئيّة الوجود والآخر شيئيّة الماهيه التى لاتأبى عن‌الوجودوالعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من‌الاحكام .

قوله (ص۱۲، س۹) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق‌القول و هو ثانى‌القولين فى ان‌الوجود الرابط هل هو متحقّق فى ـ الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركّبة .

قوله (ص ۱۳ ، س٤) : «فمن باب‌التوسع...»

ليس المراد بالتوسّع التجوّز بل‌الاشتراك‌اللّفظى الصناعى فان لفظ‌الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصياً او تخصّصياً تارةً للهيولى و اخرى للمحل‌المستغنى من‌الحال ، و اخرى لموضوع‌القضيّة وهذا هوالمراد هاهنا والعرض المقابل‌ـ الجوهر وللعرضى ؛ كما يقال : العرَض العام ، والعرض‌الخاص والعَرَض اللازم والعرَض المفارق ، والمراد هاهنا بالعَرَض العرضى .

قوله (ص١٤، س٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره ...»

الاوّل فى مفهومه لان‌التصور من‌المعقولات الثانية فهووصف‌المفهوم والثانى فى حقيقة التى هى اظهر من كل شيء فالوجود اول‌الاوايل فى‌النشأتين و اظهرـ الظواهر فى‌الاقليمين اى‌الذهن والعين .

قوله (ص۱٤، س۳) : «و عرفانه لايحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئيّة كان المراد به العلم الحضوري الذي له مورد ان علم الشيء بذاته و علم الشيء بمعلوله واما العلم الحصولي به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الامكانيّة بما هي آلات لحاظ الوجودات الخاصّة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقايق وقد وجه كلامه في الأسفار بان مراده اعتباريّة الوجود العلم البديهي العرضي لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة في الدليل لا في المطلوب .

قوله (ص١٤ ، س٨) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصلة الماهيّة واعتباريّة الوجود ومع ذلك يقول بـ : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقّق الدواني والسيّد الداماد قدس سره و غيرهما ، الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواصّ الواجب تعالى[1] و هذا الشيخ اجراها في العقول والنفوس[1] .

ان قلت : هب ان هذا له وجه في العقول ؛ لأن الماهية هي المحدودة بالحدّ الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقص المحدود و امّا الوجود التام الذي لا يتناهى عدّةً و مدّةً فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ماوجهه في النفوس ؛

۱- مسلك ذوق التاله الذي اختاره الدواني في شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والقائل بهذا المسلك غفل عن معنى وهو: ان القول بالتفصيل في العقليات باطل و ادلة الطرفين بنفي القول بالتفصيل واكثر المتاخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد في القبسات و ساير كتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانيّة لا حدّ لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ماشاءالله .

وثانيها : انّ النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّما على القول بالحركة الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من «ان كل ماهيّة تتصورها النفس بعنوان انها هي و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها» والتفصيل سيجيء انشاءالله .

قوله (ص١٤ ، س٩) : «ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية....»

القوم يقولون : الموضوع هو الموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته واعتباريّته والمصنّف قدّس سرّه ربما يقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلا هما واحد لأن الموجود الحقيقي هو الوجود ، وعلى ايّ تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتي والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتي والا لكان العلم الهيّاً بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود «لابشرط» والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل في المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين في الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاحاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانيّة بما هي آلات اللحاظ بحث عنه[1]

١ـ هذا انما يستقيم بناءاً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانّه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود الماخوذ باللابشرطية

قوله (ص١٤، س١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً ....»
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارة الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بدّ ان يقيد[1] بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه مفهوم العقل ثمّ عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما انّ فى عالم العين ما هو منـاط السوائيّة والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه هى الغواسق و مناط التفرقة والغيـبة ، لا مثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهرية العقلية فان العقول من صقع الربوبية باقيه ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّه والتقدر .

قوله (ص١٤ ، س١٢) : «كما فى ساير العلوم ....»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرّف باللام يدلان على انه لاتخصيص للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّه بل يشمل جميع العلوم العقلية والنقليّه و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فان احوال الكلمة والكلام بأيّـة حيثيّه يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة، احوال الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لاخرى ، لانها العارضه لموجودات عالم الطبيعه و فى الحقيقه العلوم «الهى» و «ريـاضىّ» و

←

المقسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لايحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ماحققناه

١ـ لا بد ان يتقيد ... آ،ق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لـم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام المادية على ان كثيراً من العلوم علوم آلية لا اصاليـة فكانت خارجه.

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء [1] زاد قوله : «او خلقياً او غيرذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهه يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً.

قوله (ص١٤، س١٥) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الأعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والانقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعية لانكارهم الحركة الجوهريه ولذابد له بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير.

ثم ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنف «قدس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجـدد والسيلان فى مقام ذاتها الوجودية لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركـة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله اوالمتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص١٤، س١٣) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات ...»

اما اطلاق المقدار على الكم المنفصل من باب التغليب او المنـفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الأربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الأجرام العلوية والسّفليه فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركه فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنه فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

---

[1] ـ الهيات الشفا المقالة الاولى الفصل الثانى ط قاهره ١٣٨٠ هق ، ص١٣ س ١٩

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» او ان اخذت مع نسب تأليفيه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص۱۵، س۱۴) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللّف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالاعلى والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الآفاقى والانفسى و عرشيتها النفوس «السماويّة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكليّة التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول البادیات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلّق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ۱۵، س۱۷) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الآخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع انّ كل ما يبحث فى هذا العلم لا بدّ ان يكون من عوارض الموجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كليّه فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذّوات إمّا المقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالانواع له لكونها ذواتاً واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص۱٦، س۷) : «اذالوجود اوالموجود الى آخره ....»

لأنّ الوجود مقدّم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم فى الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص١٦، س١١) : «لها وحدة عمومية....»

اى لها وحدة حقة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة المحدودات .

قوله (ص١٦، س١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اى ان اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللواحق للاصل المحفوظ فى مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان لحقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الأفرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة، مرهونة بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص١٧، س١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صح على الفرد صح على الطبيعة بل صحة شئ على الفرد عين الصحة على الطبيعة لأن وجودهما واحد والحق فى وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه لأنه اللابشرطية الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص١٧، س٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اى : المفهوم العام البديهى والمطلق المفهومى. وفيه انه لايليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقايق ولو كان وجهاً وعنواناً و آلة للحاظ حقيقة الوجود الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود، ففى الوجود المعلولى معلول بالعرض وفى العلى علة بالعرض اى منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولية اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنّه» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها عله يصدق ان لحقيقة الوجود عله اذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك و غايه الشئ لا بد ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادى الجسم فى العلم الّذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظريّة الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادّة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنّسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهويّة والعليّة والمعلوليّة و نحوها و هذا الضربان اشارة الى ـ التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الأمور المجردة عن المادّة خارجاً و ذهناً يقال ان الأمور المجردة امابشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الأخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليه- وغيرها فالبحث عنها هوالأمور العامة من- الألهى الأعم ولذا قيّدالمصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج الذّوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصّة من الألهى الأعم لاالمقاصد العامة منــه والمراد بالمــعانى المفهومات والصّفات عوارض غير متأخرة في الوجود و هي التى لايبقى فى طرف العارض الا شيئيّة المفهوم كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعيّاتها فهى ذوات خاصّة خارجة من التعريف و سمى الألهى الأعم بالفلسفه- لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالأله اى التخلق باخلاق الله علماً و عملاً وبالأولى لأنها العــلم باول الأمور و هوالوجود ولأنّها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص١٨: س١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والــعكس بالآخر مع جريان كــلٍ فى كل للأعتماد على تنبّه الفطن واجرائه مايحسب الطرد في موضع العكس والعكس فى موضع الطّــرد .

قوله (ص١٩، س٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى .... »

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللا وجوب سلب ضرورة- الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنــه .

قوله (ص١٩، س٦) : «وما فى حكمها...»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والأمكانى ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما فی حکمها لأنّ المطالب لا بد ان تحمل علی موضوعات المسائل و عندهم المبادی کالوجوب والامکان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لاتحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممکن و قدیم و حادث ومتقدم ومتأخر و هکذا والتمحّل فیه انه لا فرق بین المشتق و مبدئه الا باعتبار الأخذ لا بشرط شیء و بشرط لا شیء فالوجوب والامکان ان اخذا لا بشرط یحملان و ان اخذا بشرط لا لایحملان بل المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم یحمل .

قوله (ص۱۹، س۹) : «بمعنی السلب لا بمعنی عدم الملکة .... »

فانه اذا کان سلباً مطلقاً شمل الکل حتی الواجب والعقول لأنّها لاتحترق ولا تلتئم الا انّه لا یتعلق به غرض علمی لانّه حیث لا یستدعی وجود الموضوع یصدق علی المعدوم المطلق فلا یمکن ان یبحث عنها فی العلم الأعلی لأنه اعم من موضوعه الذی هو الوجود المطلق فلا یکون عرضاً ذاتیاً و اذا کان اعم من موضوعه فکیف لا یکون اعم من موضوعات سایر العلوم التی هی بالنسبة الی العلم الأعلی متداخلة و اذا کان عدم الملکه- لم یشمل جمیع افراد الوجود مع مقابله لان الخرق فی الجسم العنصری و عدمه الشأنی فی الجسم الفلکی ولایصدق علی المجرد مثلاً والتمحل فیه اذ بیان المراد لا یدفع الایراد .

قوله (ص۱۹، س۱۰) : «تقابل بالعرض....»

اذ بین الممتنع العدم واللا ممتنع العدم اوالعلة والمعلول تقابل بالذات وفی الوحدة والکثرة باعتبار العادیّة والمعدودیّة والمکیلیّة والمکیالیّه- وقد یقال المراد بالمقابل للشیء ما یجعل قرینا له فی عنوانات المباحث کما یقال فی الوجوب والامکان والقدم والحدوث والعلّة والمعلول ونحو ذلک .

قوله (ص۱۹، س۱۵) : **وقد فسروا العرض الذاتی بالخارج المحمول ... الی آخره»**

انما فسّروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانی فلا يخرج مثل الوحدة والشيئيّة والإمكان وغيرها من العوارض العقليّة التی ليست ضمائم للموجود والأ و له فی تفسير العرض الذاتی ان يقال هو العارض الذی لايكون له واسطة فی العروض وان كان له واسطة فی الثبوت و بعبارة اخری ما يقال له عند اهل العربيّة الوصف بحال الشیء لا الوصف بحال متعلق الشیء فيكون حاله و وصفه بالحقيقة بلا شايبه مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الأخصيّة فعوارض العقول مثلاً عوارض الموجود المطلق الذی هو موضوع العلم الأعلی بالحقيقة وان كانت اخص من الموجود المطلق والسبب فی ذلك ان الأعم والأخص اذا اخذا لابشرط كان احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا فالجنس والفصل فی المركبات ومن هنا يقال كلما صحّ علی الفرد صحّ علی الطبيعة سيّما العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة فی الوجود الحقيقی سيّما المقيد والخاص الذی من صقع المطلق و احكامه السوائيّة فيه مستهلكة كمامرّ ويمكن ارجاع التفسير المشهور الی ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العليّة والاقتضاء حتی يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلّة وكلما وجد المقتضی وجد المقتضی فكيف يكون العرض الذاتی اخصّ بل المراد نفی الواسطة فی العروض وهذا كقولهم الواجب تعالی هو الموجود لذاته ای لا لغيره و الالزم تعليل الشیء بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور وان مرادهم بالامر المساوی المساوق فی الوجود والمصداق بحيث يكون الاثنينيّة بمجرد المفهوم كمفهومی الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتياً و كذا اذا عرض منع الصدق علی كثيرين للوجود لأجل

التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوياً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقييديّتان انضماميّتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لأمر اعم او امر اخص .١

قوله (ص١٩، س١٧) : «لما راوا انه قد يبحث فى العلوم...»

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتيّة كالأضواء الكوكبية مهيّجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص١٩، س١٩) :

فاضطرّوا تارة الى اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١ـ اعلم انه بناءاً على مشرب صدر المتالهين موضوع الحكمة هو الموجود بما هو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد هيهنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقايق الخارجية كمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و ساير مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شان الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنوانا يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجود الماخوذ لابشرط والمراد من اللابشرط هى اللابشرطية المقسمى السارى فى جميع الحقايق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم العدمية وما لايحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة ومايحصل هو المفهوم الحاكى عن الخارج الذى كان شان من شئون الطبيعة والمراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا تجلى فى الذهن والمتجلى منه اول المفاهيم تصورا ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقايق خارجا واظهرها تحققا حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كلشئ ووسع كل شئ ولا يشذ عنه شئ من الأشياء والمراد من بداهة الحقيقة انها اذا تنزل وتجلى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لايحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهرى .

وبالجملة المراد بالذاتية والمساواة هى بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العلم .

قوله (ص٣٠، س٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتى النوع ذات الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزئه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لأمر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتى للجنس سواء كان ذلك الأمر مساويا للجنس ام لا .

قوله (ص٢١، س٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأوليه» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتى هو العرض الأولى و هو ماكان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والأبيض والأسود و نحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فان الجوهر والعرض مثلاً من الأعراض الأولية للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار واللا حار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأولية للموجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص٣٠ ، س١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع فى كلامه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للألهى فان عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة فی الوجود کما مرّ والجنس والفصل فی البسائط کذلک بخلافهما فی المرکبات اذ یؤخذان مادّة وصورة، فیوهم الانضمام.

قوله (ص۲۰، س۱۳) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتی ینتهی الی مایعرض لذات الجنس مع کونه اخص.

قوله (ص۲۰، س۱۸) : «ولست ادری ای تناقض فیه ....»

اقول حکمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لأمر اخص عرض غریب ثم تمثیلهم العرض الذّاتی الشامل (الی آخره) یدل علی ان کل واحد من الاستقامة والانحناء لیس بشامل، لا انّ کل واحدمنهما لیس عرضاً ذاتیاً فکل واحد ذاتی و ان کان اخص، واما تصریحهم بالغرابة فی اللاحق لأمر اخص لا فی اللاحق الأخص فلا یدفع التناقض عندالحاکم بوقوعه فانّه لما فهم التعلیل من قولهم : العرض الذاتی ما یلحق الشیء لذاته والأخص لا یکون معلولاً لذات الأعم للتخالف لاجرم حکم بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة فی العارض الأخص والعارض لأمر اخص. واما قوله «قدس سره» : سوی انّهم الی آخره فان ارجع الضمیر الی الشیخ والراسخین فکفی هذا التوهم فی قدحهم فانه اثم عظیم والحال ان کلامه دلّ علی انهم بلغوا الی ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستصعبون لم یصلوا الی مرامهم وان ارجع الضمیر الی هؤلاء و یکون الاستثناء منقطعاً ای لاتناقض سوی انکم سائت افهامکم واعوجت قرایحکم فحکمتم بان : مثل الاستقامة....فیرد علیه انهم ما حکموا بذلک بل هذا الحکم فی کلام الشیخ والراسخین وتمثیلهم، الا ان یقال ذلک الحکم وقع فی کلام هؤلاء ایضاً فی کتبهم.

قوله (ص۲۱، س۵) : «والموجود بالذات ...»

احتراز عن الموجود بالعرض کالأبیض المشهوری الذی بمعنی الجسم له البیاض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدّياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهراً ولا عرضاً لاعتباريّته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذاالبياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهروالعرض مع ان المناسب ان يقال : الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة الحقيقيّة او لمنع الخلوّ لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيّته انيّته .

قوله (ص۳۱، س۱۱) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص۳۱، س۱۲) : «وانه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه[۱] آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الأعراض .

قوله (ص۳۱،س۱۴) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعة فى الاشارة ...»

اما فساد الأول فلأنه ان اريد بالنعت المحمول مواطاةً لم ينعكس لخروج ـ

۱ـ واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات الماخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطّرد لصدقه على الكون فى السكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الأشتقاق بما عدا الجَعلى تكلّف مع انه لايفيد اصلاً اذا حمل بتخلل ذو ، مثل ذو شجَر و ذو كوكب ، واما فساد الأخيرين فلورود النّقض عليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلّف

قوله (ص٢١، س١٦) : «فالموضوع من جملة المشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لأنه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود العرض والوجود هو التشخص .

قوله (ص٢١، س١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»

ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثّلاثيّة المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمة اللام للأرتباط والنسبة ؛ ولو بنحو الأمكان والقوة لا لمجرّد الوجدان والفعليّة ؛ على ان القضيّة مطلقة لا موجّهة ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ؛ بل الأمتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى الجهات .

قلت : اولاً ان البُعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة . و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركّب الجسم من الجواهر الفردة لأنّه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطّ المفروض فيه ايضا نقاطاً عرضيّة مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية : «جسم در حدّ ذات خود پيوسته است كه اگر گسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص٢١، س١٧) : «لاستحالةالجزء ...»

اى لو تحقق الجزء لما تركّب الجسم من الهيولى والصورة اما لانكارهم الصورة الامتدادية لان الصورة عندهم هى التأليف القائم بالاجزاء واما لانكارهم الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (ص٢١، س١٨) : «لقبولها الانفصال ... »

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيّاً الى دليل القوة والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الاشراقيّة والمشائيّة كلا هما متفق على ان الجسم قابل للانفصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدّ ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد واللابياض ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاول والماهيّة فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان تمام ذات الجسم هو الاتصال اى الامتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الانفصال والتالى باطل فكذا المقدّم ،بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يردعليها حينئذ الاتصال والانفصال لكونها غيرمرهونة بشئ منها حيث انهما اللا تعين[1] بحسب الفعليات الصوريّة فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى[2] الذهنى اعنى الماهيّة المطلقة والطبيعه- اللا بشرطيه- التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الانفصال طارد للاتصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة ، فيلزم اعدام هويّة واحدة و احداث هويّتين

١ـ حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية...آ،ق

٢ـ كالقابل العقلى الذهنى ... آ،ق

آخريين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً لجسمين بالكلية من كتم العدم .

قوله (ص۲۱، س۲۰) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ الانفكاك متصور ، لكنى ارفع الاشكال اما اولاً فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكة عن الصورة لأنك اذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسمية ولو تخيلتها نقطة او خطاً او سطحاً فهى لا يتخيل «بشرط لا» اذ النقطة يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم ، واما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل وحصوله لها بفصل او وصل وبالجملة انفعال ؛ و كلها من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل و معرّفة بخروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهيولى

ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة و ان لم اتخيل كذلك . قلت: تعقلك مشوب بالتخيل[1] .

قوله (ص۲۲، س۳) : واما الصورة . ففى البقاء ... »

لأنها نوع منتشر الأفراد و كل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الأشخاص وكثرة الأشخاص لنوع انما هى بالفك والفصل والانفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شئ من الفلك والفلكى منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفك والفتق وهذا

۱ــ كما ان التعقل قد يكون مشوبا بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احدالبيانين فى احتياج الصورة المطلقةالى الهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتهاالعمومية (الى آخره) انالصورة محتاجة الى الهيولى فىالتشخص فانالصورة فى لحوق العوارض المشخّصة لها محتاجة الى الهيولى اذالانفعالات واردةعليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح والتخصيص بلا مخصّص على واهبالصورعلى المواد فيقال : لم افيضت منه هذه الصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء . فيجاب : بان تعين الصورة من قبل استعداد المادة اى المادة المجسّمة المصورة بالصورةالسابقةاستدعت هذه الصورة والمصورة بالأخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا، ولا يلزم التسلسل المحال[1] لأنه تعاقبى يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيضالله وانبثات سيبه ، ودوام تكلمه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد يعبّر بالتشكل واماالهيولى فهى محتاجه فىالوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكليّة ، ولاالفردالمنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بانالكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفردوالمعين ، بلالمراد بالصورة هى الصورة الدهريّة التى فىالزمانيات كالحركةالتوسطيّه بالنسبه الى القطعيه والآن السيّال بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص٣٢، س٣) : «ولو بامكانالوقوعى... »

كونه فرداً خفيّاً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لأنها غير متقومة بالاتصال حتى لاتقبل الانفصال والانفكاك الخارجى والفردالجلى هوالامكان الذاتى بالنسبة الى

١ـ والشيخ برهن على وجوبالتسلسل و عدمالانقطاع فىالعللالاعدادية وبراهينالتسلسل تبطلالتسلسل الواقع فى سلسلةالعلل المفيضة للوجود لاالعللالمعدة التى تصير بهاالقوابل مستعدة

هيولى الأفلاك ، اذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى مالا يأبى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة الى ماهيّته لا وقوعاً لاباء سرمديّة الواجب ـ الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال والاتصال و نحوهما امكاناً ذاتياً و وقوعيّاً ففى هيولى الأفلاك يمكن ذلك امكاناً ذاتيّاً ولو بالنسبة الى صورتها الجسميّة لا وقوعيّاً ،لاباء صورتها النوعيّة و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص٢٢، س٣) : «فهاهنا مقيم ثالث ....»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العليّة الهيولى كما اشتهر انها شريكة العلة للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعيّة بذاتها ، سيّما ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لاحاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الأوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم خشبيّة و حجريّة ، و حديدية و نحوها على البدل ، فالواحد بالعدد الذى هو ـ الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى ايّة صورة كانت .

قوله (ص٢٢، س٧) : بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملوّن الى الشفّاف واما تبدّل الجنس الأعلى فكتبدّل ـ الكيفيات النفسانيّة الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كمايرى المصنف «قدس

سره» من تحوّل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهريّة والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهيّة [١].

قوله (ص٣٢ ، س٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النّظّام فى المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الأعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر .

قوله (ص ٣٢، س١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص٣٢، س١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود فى الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوّم بالوحدات لا بالأعداد والا لزم التّرجيح من غير مرجّح ولزم التكرّر فى المقوّم المستلزم للغناء منه .

قلت : الأعداد التى تحت عدد و ان [٢] ليس مقوّماً له، الاّ انّه من اللوازم المنبعثة عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقوّمات ، وعليه بناءٌ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات [٣] .

قوله (ص٣٣، س٣) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات فى المحل شديدة الشبه بمقوله ان ينفعل ،

١ـ نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمبانى الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودى منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابت فى لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لا يزيل عنه وهذا لا ينافى فناء العقول بحسب انيّاتها فى الحق الاول :

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

٢ـ وان لم يكن مقوماً ... آ،ق

٣ـ الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص٤٢٥

حيث انه تأثّر تدريجيّ اطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة ـ المبانى تدلّ على زيادة المعانى» زيد فى قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالى والانفعال فى الاجسام كالملكة والحال فى النفوس .

قوله (ص٢٣، س١١) : «حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما فى المادة اللطيفه والغليظه والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والادويه لانها احدى الطرق الموصلة اليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهيلاً للحفظ بقولى :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم»

قوله (ص٢٣، س١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلاً من الشيخ و غيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكمّ لان الكيف مقولة اخرى والعروض لا بدّ ان يكون عروضاً خارجياً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاً منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامّه و عروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجياً، لان وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهيّة لاعروض الوجود ، ففى هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص٢٣، س١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطيّة السطح عند تقاطع الخطّين بنقطه و اما عند ـ المهندسين فهى من الكمّ لا الكيف المختصّ بالكم فهى عندهم سطح احاط به خطّان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمه واما الكيف فمعلوم انّه لا

يقتضى قسمة" ولا نسبة" والشكل ايضاً عندالطبيعيين هيئة" احاطه حدّ او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط بهحدّاو حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص٢٣، س١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الىٰ مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الأين هيئة" ملزومه" للنسبة المخصوصه" و ليس نفس النسبة وان قد يعبّر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعة وقس عليه الكلام فى الوضع والمتى والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص٢٣، س١٩) : «ويجب فيهما التكافؤ فى العدد ... »

هذا من باب الاكتفاء بالأدنى المفهوم منه ؛ حكم الأعلى بالأولى . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ فى التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص٢٣، س٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للأضافة هو المشهور ، والحقّ انه لااضافة مقوليه" لله تعالى بالنسبه" الى الأشياء و كيف يكون اضافة مقوليّة لموجود محيط لا ثانى له فى الوجود اللهمّ الا لعنوانه بالنسبه" الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة [1] وكلها مفاهيم كليه" لا حقايق خارجيه" ؛ نعم له تعالى اضافه" اشراقيه" هى الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والأرض [2]» وهى متعاليه" عن المقولات محققة لها مبرزة لأحكامها و آثارها .

قوله (ص٢٣، س٣١) : «التدريجى...»

هذا اللفظ فى الموضعين اختراج بفعل الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

١ـ والحق ان الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الواحدية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

٢ـ س ٢٤، ى ٣٥ .

لأنه الابداع الذى هو اخراج من الليس المحض الى الأيس دفعةً واحدة سرمديّة، ولا انفعال العقل الكلى فانه ليس من مقولة ان ينفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهيّة بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعةً واحدةً دهريّة و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدالّ على التجدّد .

قوله (ص٢٤، س٣) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» اوالمتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهريّة ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيئة محاطيّة المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغير المتناهى .

قوله (ص٢٤، س٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بدّ ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والأين ونحوهما ، والامر التدريجى والممتد السيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لايجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدّس سره» باعتبار طرفى نسبته تدريجىّ وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص٢٤، س٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلأنّها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناءً على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا ، لا قسمة وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدميّة، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص٢٤، س١٦) : «كالصور التى يتوهمها الانسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسّ والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصيلى والاجمالى والعقول

الفعالة التى فى العايدات من السلسلة الصعوديّة، لكن لم يتعرض للمقولات التى فى اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها فى العقول الفعالة لأنّ التعقل مشاهدة[1] ارباب الأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأنّ الوهم رئيس القوى .

قوله (ص۳۵، س۱۰) : «لصحبة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللّطافة بأىّ شىء توجهت تصورت بصورته و تزيّت بزيّه و تخلّقت باخلاقه سيما مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوّة والاستعداد والتفرقة والأبعاد والدثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشآت المفارقات مرّةً بعد اخرى و كرّةً غبّ اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثبات والنوريّة و تخلّقت باخلاق الله و اتّصفت بصفات الروحانيين وانقهرت فيها جهة التأثر والانفعال و صار دَيدَنها الابداع والانشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وين نمك اندرشد وكل پاك شد[2]

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرائى لحاظ الخارجيات المادية و مرآت اللحاظ بما هى مرآت اللحاظ لا وجود لها، وانما هى منظور بها لا منظوراً فيها و ان

۱ـ لأنّ التعقل بمشاهدة ... آه‌ق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانواع عن بعد، لان العاقل بعد الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدبر للانواع ربما يشاهد العقل فى موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات فى العقل شهوداً ضعيفاً محتملاً كمشاهدة الانسان شبحاً محسوساً فى هواء مغبر

۲ـ مثنوى ط مير خانى ۱۳۷۱ ﻫ ق دفتر اول : ص۲۸

اين هليله پرورده در شكر چاشنى تلخيش نبود دگر

كانت منظوراً فيها قويت كما فى النـوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص٣٥، س١٣) : «وهو الفاعل...»

وهو الفاعل فى عرف الالهيين و هو المفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المعلول بالنسبة الى وجود العله تعلقى الحقيقه استنادى الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشآتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من ـ الفاعل الطبيعى لان الفاعل الطبيعى مبدء الحركة فان البنّاء مثلاً لم يوجد العناصر بل يحرك بشركة العمله اللبنات والاخشاب والطّين من موضع الى موضع والبيت الذى فى خيالك توجده بشراشره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلا...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليه كما انه تعالى واحـد بالوحدة الحقه الحقيقيّة بل لا ماهيه لها ايضاً عند المصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلاً فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلة فى البدن و قواه وليست خارجة عنها .

واما صفه فلانها الحيّة العالمه القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه و هكذا الى آخر الاسماء الحسنى حاكيـة و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظل[١]»

واما فعلاً فلان لها ايضاً الابداع كما فى ادراكها الكليات والاختراع كما فى ادراكها الخياليات وانشائها المثُل المعلقة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية .

١ـ س ٢٥ الفرقان آية ٤٥ . «كيف مدالظل نقش اولياء است» .

قوله (ص٣٦، س٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأنّ مناط الاتّصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصّفات لقيام الكل به صــدوراً كما فى الدعاء «يا من كلّ شىء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص٣٦، س١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صِرف الشىء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لاميز فى صرف الشىء فان الشىء لا يتثنّى ولا يتكرّر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثّلج والعاج والقطن و غيرها والأزمنة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشتّتة اذ الشىء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدّد فيه ، اذ لو تعدّد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللّواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد فى اىّ وعاء يكون و فى اىّ موطن يتحقّق ، و اذ ليس فى الخارج ففى الذّهن .

قوله (ص٣٧، س٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقّى الصور العقليّة الصّرفة التى للأنواع الجوهريّة المتأصلة الى المثل النوريّة ، لأنّ هذه شهود تلك من بُعد واما مقصودك الأصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود الجامع لكلّ وجود ، وجود ، من افـــراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و لــه تعيّن نوعىّ واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكلّ وجود لايتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئيات الماهيّة والعدم بما «هى» بالحمل الأوّلى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص٣٧، س١٦) : «فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ... »

فلكل كلىٍّ عقلى بل مثال نورىٍّ مقام كثرة فى الوحـدة وهو مقام وجدانـه بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لأفراده ومقام وحدة فى الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسيّة والمثالية اشعّة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة العقليّة .

قوله (ص٣٨، س٧) : «والا لاوجب عند تعقلنا شيئاً....» ١

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لأنّ المطلوب وحـدة النفس والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الأخرى .

قوله (٣٨، س٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركّبات و الـواجب و الممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والأنوار والظلم الى غير ذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيّات آيـة الوجود الواجب الـملزوم للأسماء والصفات والأعيـان الثابتات ، واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد .

قوله (ص٣٨، س١٣) : «مبناه الاتحاد بينهما فى المفهوم و العنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الأسفار ٢ اذلا بدّ فى كل حمل من مغايرة مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتمّ ولو كان وحدة

١ـ عند تعقلنا جسماً ... آ،ق

٢ـ الاسفار الاربعة مباحث الوجود الذهنى ط ١٢٨٢ هـ ق ص٦٨

محضة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأوّلى التغاير حاصل بالإجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفى حمل الشىء على نفسه و هو ايضاً اولى؛ نقول فى بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركّباً فقال جعل الجاعل «الإنسان انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأنّ الإنسان انسان فكأنّا قلنا : الإنسان الذى جوّزت سلبه من نفسه هو الإنسان الّذى ثبوته لنفسه ضرورىّ و سلبه عن نفسه محال" وكذا قول الحكماء : الإنسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل" : اوّلىّ. اى الإنسان من حيث هو اى نفس الإنسان، انسان" ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءً له فكأنّهم قالوا: الإنسان الّذى جوّزتم فى بداهة عقولكم انه فى ذاته موجود مثلاً هو الإنسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذى تخلية" عند تحلية" كالوجود الّذى هو[1] بُدّه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشىء مع الشىء وان يكون الشىء نفس الشىء ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشىء على نفسه الّذى هو غير مفيد على انّ عدم الإفادة باعتبار ان ثبوت الشىء لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهىّ لا انّه لا حمل" صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلى" اى «هو هو» مفهوماً .

قوله (ص٢٨، س٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليليّة باعتبار الكذب او المجموع ، والا" فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلى لأنّ ثبوت الشىء لنفسه ضرورى وسلبه محال فالموارد التى لا يكذب بالصّناعى الشايع ايضاً مثل مفهوم الشىء والامر والذات والماهيّة والكلى والمفهوم و نحو ذلك .

١ـ فى الاحاديث الالهية : يا موسى انا بدك اللازم

قوله (ص۲۹، س۱) : «و عدم العدم...»

يترائى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميّز عند العقل والجواب : ان النكتة فى ذكره اشتهار فرديّته للوجود حيث انه من المقرّرات فى العلوم الجزئيّة ايضاً ان نفى النفى اثبات .

قوله (ص۲۹، س۸) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شيئيّة ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتاً حقيقيّة من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى الجوهر الجنسى اوالنوعى مثلاً جوهراً وكيفاً فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهراً مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتياً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شيئية الماهيّة وان لم تكن شيئيّة العدم الا انها ليست شيئيه الوجود ايضاً .

قوله (ص۳۰، س٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعى بالحمل الأولى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مرّ و كيفية نفسانيه بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخياليّة لأنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنيّه وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنيّة الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصيّة جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلّص عن الاشكال فى الخيالات بهذا المسلك كماذكرنا

فى تعاليقنا على الأسفار[١]، الا انه «قدس سره» خصّص التخلّص هاهنا بالأشكال الوارد فى كليات الجواهر حيث قال فى آخر الأشراق السادس : «فبهذا الأصل ينحلّ كثير من الأشكالات المختصّة بالتعقل» و زاد هاهنا ايضاً لفظ فى العقل .

قوله (ص٣٠، س٥) : «ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ... »

فانهم قالوا : الصور العقليّة نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون ذات الكيفية و يترائى فى الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقاً و لمقولة الجوهر فى الذهن دفع لأشكال كون شئ واحد جوهراً و عرضاً لا جوهراً و كيفاً فالمناسب ذكره فى الأشراق السابع لاهنا. و توجيه الكلام انه جمع بين المَخلصين عن الأشكالين اختصاراً فان العرض فى كلامه المراد به مطلق العَرَض الأعم من العرض المطلق فعبر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذى ذكره هذا الفاضل فى المقامين اما فى المقام الأوّل فهو : ان العرض من العروض والعروض هو تعبير عن وجود الأعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطى بعد تمامية ماهياتها والوجود زايد على الماهيه[٢] فليس العرض المطلق ذاتياً للأعراض بل عرضى لها اى خارج محمول لا المحمول بالضّميمة ، فكون الجواهر فى الذهن جوهراً بالذات عرضاً بهذا المعنى بالعرض لاضير فيه .

واما فى المقام الثانى فهو : ان العرض المخصوص اى الكيف ايضاً عرضى لحقيقة الجوهر فى الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لأنواعه الخارجية و هو ماهيّة اذا وجدت فى الخارج كانت هيئة قارّة غير مقتضية للقسمه و النسبه و هو بهذا المعنى ليس صادقاً على الصور العقليّة بل هى من مقولات معلوماتها .

١ــ الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧ .

٢ــ قال فى حواشيه على هذا الموضع

وثانيهما : عرضى وهو عرض لايقتضى قسمة ولا نسبه وهو بهذاالمعنى يصدق صدقا عرضيا على الصور العقلية و هوليس معنى الكيف بالحقيقة وفى قوله : لحقيقة الجوهر . تعريض بالبطلان من وجه آخروهو ان الجوهر بالحمل الاولى ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدوانى

قوله (ص٣٠، س٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال [١] ان الجوهر فى الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهية اذا (الى آخره)

قوله (ص٣٠، س٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهنى فى ذاته خارجى حيث انه هيئة النفس و صفته والنفس موجود خارجى و هيئة الموجود الخارجى وصفته خارجية انما موجوديته الذهنية عند المقايسه الى ذى الصورة حيث لايترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجى الذى بحذائه .

قوله (ص٣٠، س١١) : «والسر فى ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف فى كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضية ذلك العرض وهو فى ذاته ليس بجوهر ولاعرض فهو تابع للماهية وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهذا و صرح ثانيا فى التفريع التحصيلى و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة فى ذوات الماهيات اذ له

١- قال الشيخ فى الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط قاهره ١٣٨١ ه ق ص.١٤ الى ١٤٢ الفصل الثامن فى العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة..»

مراتب، فالوجودات الأمكانيّة المستقلّة تبرز الماهيات الجوهريّة و احكامها والوجودات الغير المستقلّة الرابطيّة تبرز الماهيات العرضيّة واحكامها وايضاً الوجود واسطة فى الثبوت لحصول الجوهريّة والعرضيّة للماهيات الأمكانيّة لا واسطة فى العروض وهكذا الكلام فى التفريع التحصيلى .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض فى الوجود الموجود بالفعل لا فى الموضوع والموجود بالفعل فى الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهيّة اذاً (الى آخره) .

قوله (ص۳۱، س۳) : «فالطبايع الكلية.....»

اى الكليات الطبيعيّة المعبّر عنها بالماهيات من حيث كليتها اى من حيث ابهامها لأنها الماهيات «لابشرط شیء» وليس المراد الكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجملة الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقليّة فى الذهن ليست هى هى بالحمل الشايع، اعتباريّة الماهيات . و كون الشیء فرداً من مقولة بالحقيقة و صيرورة الماهيّة حقيقة ؛ منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شمّت رايحة الوجود وليست هى هى الا بالحمل الأولى اذ التشخّص انما هو بالوجود بل هى فرد" من الكيف بالحقيقة و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفى مرحلة العقل والمعقول من السفر الأول . فى كلامه دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات العقلية فوق الجوهرية كما ان فى كلامه هنا و فى مبحث الوجود الذهنى من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهريّة و بالجملة ديدنه انّه يشترك معهم فى البدايات ويفترق عنهم فى الغايات و فوقيّة الجوهريّة المستفادة فى كلامه هناك مبينة على اتحادها بالعاقل وجود الذى هو النفس التى لا

ماهيّة لها عنده او على انّها العقول المشاهَدة عن بُعد التى لا ماهية لها كما يأتى فى الأشراق التاسع .

قوله (ص٣١، س١٥) : «فى ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهاميٌ لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتى فى مبحث المُثُل الأفلاطونية بنقل الشيخ الرئيس [1] عنهم : ان اياها اى المُثُل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مَهبِط الألهام و انّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر [2] فى الدورة الأسلامية والأمّة المرحومة المحمديّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذا القول له اسباب شتّى لا بُدّ للحكيم التجافى عنها والأنس بمقابلاتها فمنها ما مرّ فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هى مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشّائين وانكارهم المُثُل النوريّة فان الأتصال المعنوى للنفس الناطقة القدسية فى الأستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعية لافراد مثاليّة و طبيعية لها

١- الهيات الشفا ط قاهره ١٣٨٠ ه ق ص٣٢١الى٣٢٢ - بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ فى الحكمة البحثية والذوقية .

مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتّصل بعالم الا ٔبداع باعلى مداركه الا ٓ ان المشائين يقولون هذه الوجـودات المحيطة قائمه ٓ بالعقـل الفعال والمصنف «قدس سره» والا ٔفـلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى عالم الذكر الحكيم وفى عالم الا ٔبداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدريّة الجزئية التى اصل هذه الصور الـكونيّة ٓ و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الا ٔشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صـور قائمة بالنفوس المنطبعة السماويّة ٓ .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الا ٔنسان هذه المشاعر الا ٔدنى الظاهرة والباطنة التى منتهى كمالها الا ٔتصال بالمُثُل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الا ٔصوات البليغة الفصيحه ٓ واستشمام الروايح الطيبه ٓ و نحو ذلك كما لا ٔهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الّذى هو باب الجبروت وبه يستقيم الا ٔتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم اوتشاهد ذواتا مجردة نوريه ٓ جبروتيه ٓ حين ادراكها للكليات يعنى هذا الباب فـلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للا ٔلهيات فى ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم ـ الا ٔعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمه ٓ ارباب الا ٔنواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الّذى يَسَع كل وجود كلىٍّ عقلىٍّ بوحدته كلٌ وجودات رقايقـه المثاليه ٓ والكونيّة بحيث لا يشذّ عنها شىءٌ منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا ٓ فالجزئى لا يكـون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحـه ٓ فى ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقه ٓ الكليّة ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الأنوار المحيطةالسعيّة لطال الأمر عليك فى معرفة احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذالماهية ، الماهيّة لأنّ المفروض وجدانك العنوان المطابق لأجل مزاولتك الحدود والرسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقايق والوجودات لأن كل منها كاللف للرقايق وهى نشره وكالرتق و هى فتقه و كالمحدود و هى حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه [1] .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملأ الأعلى من القلب المنور و فى القلب المنكوس ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم ولاغطاء مسدول انما الحجاب عدمى هو اخلاده الى الأرض و اعراضه عنهم لأشتغاله بالجزئيات الداثرة ففى هذا القول كالقول بالتوحيد الذى هو قرّة اعين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمّة والتشمّر للطلب والوغول .

عشق آن زنده گزین کو باقی است — وز شراب جانفزایت ساقی است
عشق او بگزین که جمله انبیاء — یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بآن شه بار نیست — با کریمان کارها دشوار نیست

قوله (ص٣٢، س١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الأعراض اذا كان بالفاعليّة لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .
قلت : العرضيّة المطلقة ليست من الذاتيات للأعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١ـ هذه العباره «كل بسيط الحقيقة...» ليس فى هذا الموضع الذى علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين جائت هذه العبارة فى الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار: «اذا فرض[1] الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارّة» ان قلت ما بال المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التعقل بالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية. قلت: الفاعليّة التشأن والتطور لا التوليد ولا ابداء شئ مباين و نحو ذلك و اما عدم التفوه بالفعاليّة فى التعقل و اختصاصها بالتخيّل فلاستهلاك احكام السوائية فى المعقولات الكليّة المجردة بخلاف الخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحه[2].

قوله (ص٣٢، س٢): «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

خرج بالعقليّة الجهليّة كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عين الله الجسمانيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط فى عالم الوهيّته و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى: «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلمّا خلّيت الماهيّة عن الوجود رأيتها متجلية متزينة به.

١ـ فى التحصيل

٢ـ واعلم ان مسالة الاتحاد كما تجرى فى الصور العقلية وهى بعينها موجودة فى الصور الخيالية وان سلمت الحق الخلاقية تجرى فى الصور العقلية والخيالية بلا كلام واحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلاقية فالاتحاد فى مقام الصعود وارتقاء النفس و فنائها فى المعقولات والعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها فى الخزينة الخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية تصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبما قاله الحكيم المحشى: «فلاستهلاك احكام السوائية فى المعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصعود والنزول وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسالة فى رسالة عليحدة.

وجه آخر فی‌الأعدام ان فی‌اللاهوت‌وان لم یکن عدم اصلاً لأن‌البسیط‌الحقیقة کل‌الوجودات الا ان فی‌الجبروت اعدام لأن کل وجود فیه فاقد لمتلوّه فهذه‌ـ الأعدام الکونیة کالمربوبات و تلک‌کربّ‌النوع لها والعدم فی کلٍّ وعاء یکون ذلک‌الوعاء لنفسه لا لوجوده کما تقرّر .

واماالهیولی الکلیة و هی جوهر بالقوّة فجوهریّته الأستقلال والقیام بالذات فی عالم‌العقل .

والقوة هی‌الأمکان الذاتی هناك و اما ضعف‌الجوهریّة هنا و شدّتها هناك والقوة بالعکس فمن خاصیة‌النشأة وخاصیة‌النشأة غیرساریه‌ بل‌محفوظة والالم‌یتحقق نشآت وایضاً العدم الذی فی عالم‌العقل‌مثل‌العدم‌الکلی الّذی فی عقلك بل عینه عند هذاالقائل وکذاالهیولی و خرج بالأنواع الأجناس اذ لا ربّ للجنس هناك اذالجنس لیس ماهیّة تامة بل مضمحلّه تحت‌الماهیه التامة التی‌هی‌النوع فربّ‌النوع رب للجنس و خرج بالجوهریّة العرضیّه‌اذ لا عرض فی عالم‌العقل والا لکان هناك قوّة واستعداد اذ فی‌مرتبة ذات‌الموضوع قوة‌العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب‌التطابق بین‌العوالم کان له‌وجود لکن‌لابنحوالعرضیّة بل بنحو آخر اعلی و اتم ولذا تسمعهم یقولون : ان طعم‌السکّر والسکّر فی مرتبه واحدة و کذا رایحة‌ـ المسك والمسك وهذا کما ان‌الغضب فی البدن ثوران الدم وفی‌النفس حالة نفسانیة تبعث‌الآلات لدفع‌المنافر و فی‌المجردات‌المحضة‌التسلیط والقاهریّة وکما ان‌البیاض هنا ذلك‌اللون المفرّق لنورالبصر و فی المجرد شدّة النوریّة وغلبة‌احکام‌الوجود علی احکام‌الماهیّه و هکذا فی‌الصفرة والخُضرة والحمرة و بهذاالمعنی یقال لعالم العقل‌الدرّة البیضاء والرکن الأبیَض من‌العرش و لنفس‌الکل‌الدرّة الصفراءوالرکن الأصفر و لخیال‌الکل و عالم‌المثال الدرة‌الخضراء والرکن الأخضر و لطبع‌الکل

والطبایع الدهریّة الدرّة الحمراء والرکن الاحمر و لعالم المادّة اللیـل والسواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الانسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء کل واحـد .

قوله : و مثل مجردة نوریّة . وجـه تسمیتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لماتحتها بمعنی انها من افراد ماهیّة نوعیّة واحدة متفقة فی الماهیّة ولازمها کما هو معنی المثلیّة .

و ثانیهما : انها امثال و حکایات لما فوقها من الاسماء الحسنی للحق تعالی التی هی ارباب الارباب والکل منطویة فی وجود ربّ الارباب و توصیفها بالنوریّة لجمعیّة وجودها تمییز لها عن المثل المعلقة ووقوعها فی عالم الابداع لکونها غیـر مسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من اللیس المحض الی الایس دفعة واحدة دهریّة ووجودها فی صقع الربوبیّة لغلبة احکام الوجوب علیها و استهلاك احکام الامکان فیها بحیث انهاموجودة بوجودالله لابایجاده باقیة ببقاءالله لا بابقائه[1] .

قوله (ص۳۲، س۱۵) : «ولا عجب فی ان یکون مفهوم المشتق عن معنی...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاکی وبالمعنی المعنون المحکی عنه من ـ

۱ـ فرق بین باقی ببقاء الله و بقاء با بقاء الله درنهایت غموض است عقول طولیه و عرضیه بلکه مجردات برزخیه باقی ببقاء حقند ولکن موجودات مادیه باقی بابقاء حقند . بیان مطلب بنحو اختصار ازاین قراراست : عقول بواسطه قرب بحق مندك در حق و فناء دروجه نور مطلقند و به بیان تحقیق ماهیت هم در آنها امری عقلی است حد وجودی ندارند و بصـرف اراده ومشیت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات مادیه باعتبار قبول استکمالات و سریان حـرکت وتغیر در مقام ذات آنها دائماً متحرکند و احتیاج بفیض جدید ندارند اگر فاصله موجود بین آنهـاو حق بر داشته شود باین معنا که موجود متـحرك بعداز استکمالات بمقام عقل محض بـرسد و از عالم ماده بگذرد و احتیاج بخلق صورت جدید نـداشته باشد دراین صورت باقی ببقاء حق میشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربوبیة و ثمرة کونها من صقع الربوبیة انها غیر مجعولة بلا مجعولیة ذاته المقدسة الاحدیة ، واجبة بوجوبـه الذاتی و قـد حققنا هذه المسالة فی حواشینا علی المشاعر وشرحها

المثال النوری والتنویع بشیٔ او اشیاءباعتبار انقسام النوع الی‌المنحصر فی فرد و الی‌المنتشر الأفراد و بیان‌المرام انّه لاعجب فی ان یحمل المفاهیم والکلیات‌ـ لطبیعیة کمفاهیم الانسان والفرَس والثور والشمس والقمر و غیرها اللاتی حقّها ان یحمل علی‌المثل‌النوریّة و ارباب‌الأصنام منها علی هذه‌الأصنام والأفرادالطبیعیة لأن هذه رقایق تلك و تلك حقایق هذه ،والرقیقة[۱]هی‌الحقیقة بنحوضعیف‌والحقیقه‌ هی‌الرقیقه‌ بنحو قویٍ شدید، کما ان‌الفصل‌المنطقی کمفهومی الناطق والحساس‌ـ الحاکیین عن‌الفصل الحقیقی کالنفس‌الناطقة والنفس‌الحساسة حقٌ صدقه و حمله ان یحمل علی ضمیمها اللّذین هماالبدن الانسانی والبدن الحیوانی فیقال بعض‌الجسم ناطق و حساس و بعض‌الحیوان ناطق وکل‌حیوان حساس و مناط الحمل ما ذکروا وبالجملة علاقة العلیّه‌ والمعلولیّه‌ والتقویم والتقوّم اذا کانت مناطاً هناك بطریق اولی لأنها هناك آکدٌ .

قوله (ص۳۳، س۱٤) : «وفی قوله تعالی: ولقد علمتم‌النشأة ....»

ای : قد علمتم انتقالکم فی‌النشأةالأولی من‌المحسوسات الی‌المثل‌المعلقةالتی فی‌عالم مثالکم الأصغر الذی هو من سنخ‌عالم المثال الأکبر الذی هو من سنخ «برازِخِکم» و صور اعمالکم فی‌النشأةالأخرویّة الصوریّة والجسمانیه‌ فلولا تذکرون لها مع استغراقکم فی امثالها واسناخها و کذا علمتم انتقالکم من‌الاشباه الصوریّة الأخرویّة والمثل‌المعلقه‌ الی‌الذوات العقلیه‌ والمعانی الجامعه‌ والمثل‌ـ النوریه‌ «فلولا تذکّرون»لماوراءالآخرةالصوریة وهوالحشر الروحانی وتشاهدونها

۱ـ نفس در مقام ادراك کلیات متصل باصل وحقیقت‌هر شیٔ میگردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فرد حقیقی انواع قهراً رقیقه‌یی از عقل درنفس ظاهرمیشود . این رقیقه بنا براتحاد حقیقت و رقیقت از جهتی عین حقیقت کلیه و ازجهتی غیرآن میباشد باعتبار عینیت عین معلوم بالذات و باعتبار رقیقه از هیئات نفس‌است . مرحوم آقامحمدرضا قمشه‌یی با این تقریر از اشکالات وجود ذهنی جواب‌داده‌است

عن بعد من انهماككم فيها كما بيّنا من رجاءالوصول بل علمتم انتقالكم الى معرفة نورالأنوار و حقيقة الحقايق الذى معرفةذاته و صفاته جنّة الذات و جنّة الصفات سيّما مرتبة حق‌اليقين من‌المعرفة «فلولاتذكّرون» لغاية الغايات و منتهى‌النهايات ومرجع الموجودات ألا ترى انه كما ان‌ادراك كل كلى عقلى مشاهدة ذات مجردة نوريّة مضى وصفها ؛ كذلك ادراك‌الكلى‌الّذى هو الوجود المشترك فيه للمفارقات والمقارنات و هو ابده و اعم من كل شئ مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التى هى اظهر و انور و اوسع من كل نور و فئ و نعم ما قيل [1] :

زو قيامت را همی پرسیده‌اند کای قیامت تاقیامت راه‌چند ؟

با زبان حال میگفتی بسی که زمحشر حشررا‌پرسدکسی ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبّه الانسان‌الغافل بهذه‌الترقيات والعروجات مع وغوله فيها و اختلاسه و تبدّله و صعوده اليهالانزولها اليه لأنه يظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبيعى و هو منجمد بالجمود الزّمهريرى «نسوالله فانساهم انفسهم [3]» .

قوله (ص۴۳، س۱٦) : «فان معرفة امورالآخرة على‌الحقيقة فى معرفة امورالدنيا..»

فان‌الدنيا دارالحركة بل‌الحركة الجوهريّة لها والحركة لا بدّ لها مما اليه‌ـ الحركة فانها طلب لابدّ لها من‌مطلوب يقف عنده و غاية يسكن لديها وكونهما من‌ـ المضاف باعتبار كون احدهما اولى والآخر اخرى مثلاً .

۱ـ س ٥٦، آية ٦٢

۲ـ والقائل مولاناالرومى دفتر ٦ ط ميرخانى ۱۳۷۱ص.٥٥ س۸

این اشعار در بیان حقیقت حشر واینکه در انسان کامل قبل از وقوع قیامت محشر ظاهرمیشود گفته‌است و مولوی خود در بیان این‌حقیقت قیامت‌کرده‌است . اوله :

زاده‌ٔ ثانیست احمد در جهان صد قیامت خود ازاو گشته عیان

۳ـ س ٥٩، ی ١٩

قوله (ص٣٤، س٣) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

ای مسئلة الوجود الذهنی .

قوله (ص٣٤، س٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بنائه به على تحقق الكيف كما هو مذهبهم الا ان التعاند بينه و بين ـ الجوهرمرتفع بماذكره (قدس سره)والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنية و فى كل بحسبه «فسالت[1] اودية بقدرها...» وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو فى العالم الصغير الانسانى نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس فى العالم الكبير فكما ان الـوجود العينى المنبسط على الماهيات ـ العينية من الذرة الى الدرة لا جوهر ولاعرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض[2]» كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنية و هو فيض النفس و اشراقه و هذا معنى قول الشيخ الاشراقى فى العلم «كون الشئ نوراً لنفسه[3] و نوراً لغيره» ومعنى قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . اى الوجود النورى الغيـر المخاط بالمادة فالعلم اجل من ان يكون جوهراً او عرضاً نوعياً او جنسياً و حـدمفاهيمها هى هى بالحمل الاولى لا بالشايع والوجود وجود النـفس والنفس الا انية بسيطة وليست كيفاً ايضاً و تلك المفاهيم ـ السراية ايضاً ليست كيفيات لا بالاولى ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الكيف عنـد تصورها فانه كيف بالاولى لاغير اذ الكيف بالشايع لا بد له من وجود[4] .

١ــ انزل من السماء ماءا فسالت اودية... س١٣،ی١٨

٢ــ س النور ، ی ٩ ٣ــ شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٢٥٩

٤ــ بديهی است كه غير از حق تعالی و فيض مقدس كه فعل ساری در اشياء باشد جميع موجودات كه ←

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده ان‌مرتبة واحدة من‌الوجود وجود للکل والاّ لطوی بساط‌المقولات العرضیة کما نسب الی‌السیّد السّند لأن‌موجوداً واحداً لا یکون فی‌الموضوع ولا فی‌الموضوع ونحو وجودالموضوع لـم‌یکن قط نحو وجودالعرض و لذا یقـال ترکیب‌الموضوع والعرض اعتباری [1] .

وما یقال : ان‌العرض والعرضی واحد . معناه : ان‌العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیاً محمولاً علی‌المعروض‌والحمل‌هوالاتحاد فی‌الوجود ای یلاحظ‌البیاض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجودالمعروض‌وغیر مباین عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة من‌الوجود وجود لهما .

قوله (ص۳۵، س١٤) : «واما غیر متعلق بشیٔ اصلا...»

عدم‌التعلق فی‌الواجب من باب انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیع‌الأفراد وفی‌الممکن من‌باب تحقق‌الطبیعة بفرد او افـراد ففی‌بعض‌الممکنات اصناف‌من‌التعلق کمابالفاعل وبالقابل ماهیة کان او مادة و بالأجزاء وبالشرط وبغیر ذلك .

←

قبول فیض حق نموده‌اند و وجودی محدود دارندو عین ارتباط بغیرند داخل مقوله‌ٔ جوهر ویاعرضند نفس ناطقه انسانی بدون شك جوهراست عقول نیزاز جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا باتحاد عاقل و معقول داخل در حیطهٔ وجود نفسند مفهوم‌کلی از اشیاء خارجی که بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا کم و یا کیفند ولیکن باعتبار آنکه با نفس بیك‌وجود موجودند داخل درحکم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عـرض و وجودجوهر داخل مقوله‌یی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجوداست فی‌نفسه نه جوهر و نه عرض است‌واین منافات ندارد که وجود باعتبار محدودیت نـه باعتبار سریان در ماهیات که‌شان وجود منبسط‌است‌مصداق جوهر یا عرض باشد هذا بناءاً علی اصالة الوجـود و اما بناءاً علی اصالة المـاهیت فـکل حقـیقة قائمة بذاتها جوهـر وما هو عـارض و طـار علی هذه‌الحقیقة عرض .

۱ــ بنا بر تحقیقی که مصنف در مبحث نفس و اوائل‌بحث حرکت نموده‌است موضوع با عـرض ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی ، ترکیب انضمامی فقط‌در مرکبات اعتباریه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشى‌ء...»

كان‌الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلّق ؛ اذالكلام فى سبب الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان‌المحتاج وما به‌الحاجة وما فيه‌الحاجة كلها واحد، فسبب‌الحاجة هو المحتاج بالحقيقه وهذه‌القاعدة جارية فى‌الوجود دون‌الماهية فان‌الوجودالخاص محتاج لذاته فى‌التحقق‌الّذى هو ذاته الى‌الواجب بالذات و اما فى‌الماهية فالماهية محتاجه فى وجودهابسبب‌الامكان و هذا ايضاً دليل على انّ الوجود مجعول لأن‌المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهيّة محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن‌الذاتى لا يُعَلَّل والامكان فى‌الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات‌الوجود فكون‌الامكان مناط‌الحاجة فى‌الوجود مرجعه انّ الحاجة فى‌الوجود ذاتيّه والذاتى لايعلل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون‌الوجود بعدالعدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علة الحاجة الى‌العله هى الحدوث اوالامكان مع‌الحدوث شرطاً او شطراً .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولوازم‌الشى‌ء ......»

الكلام فى ان‌الكلام فى مناط‌الحاجة لا فى نفس المحتاج كمامر ثم ان‌المصنف (قدس سرّه) يستعمل هذه‌الكلمة كثيراًاعنى لازم‌الشى‌ء غير مجعول سواء كان لازم‌الماهيّة او لازم‌الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامّه : فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شى‌ء من‌اللازم بمعلول فلا شى‌ء من‌المعلول بمعلول وهو سلب‌الشى‌ء عن نفسه . و دفعه : بأن‌المراد من قوله : لازم‌الشى‌ء غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل‌الملزوم‌والى غير‌الملزوم واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان‌الملزوم‌غنياً عن‌الجاعل فاللازم غنى‌ء عنه بغنائه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية و ايضاً الـلازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعالـه وعدم الجعل انما هو فى الأول لا فى الثانى كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعليّة [1] .

قوله (ص٣٦، س٨) : «فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغـير .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «واماالامكـان فهو امر اعتبارى ....»

فلوْ كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهيّة فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الأمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انـه الواسطة فى الأثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص٣٦، س٣) : «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة....»

والاّ لزم الأمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونـه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العليّـة اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثيّة عدم الإباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للأمكان للمعلوليّة لأنه السلب .

قوله (ص٣٦، س٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم الـسنخيّة بين العلّة والمعلول فعلّة الوجود وجود و علة العدم

١ـ ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الأصلى هو الحق الاول وماقيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لأن صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناءا على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل

عدم و علّة الماهية ماهيه- فالوجودالخاص محتاج الی الوجود الصرف بالوجود فی ـ الـوجود .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة اوالدائرة ...»

يعنی يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فی حكم ممكن واحد سواء كان امكانها بمعنی الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنی الآحاد بالأسر وجود سوی كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالآحاد واما ان لم يكن له وجودسوی وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير [1] .

قوله (ص٣٧، س٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتيّة اوالأفعاليّة- كوجود زيد فانه مضافاً الی الله تعالی ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعيه- ای ليس فيه فقد اذالمفقود عن شیء اما يمكن له كالكتابه- للامّی او يمتنع لـه كالكتابة للجماد ففی موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالی .

قوله (ص٣٧، س١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو كمال بمعنی انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل ـ

١ـ والتحقيق الذی ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات فی اثبات الواجب من احسن الأدلة التی اقيمت فی هذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشیء ما لم يجب لم يوجد و مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جاری است و معلول مادامی كه جائزالعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نمی‌كند . عدم شیء وقتی ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودی تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يلزم ان لا يتحقق سلسلة الوجودات من راس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غيـر فقيد .

قوله (ص٣٨، س١١) : «كما يقول المعتزلة المعطلون...»

وهؤلاء هم القائلون بالنّيابة اى ذاته تعالى نايبة مناب الصفات فصفة العلم عندهم منفية لكـن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : «خذالغايات ودع المبادى» وهكذا فى باقى الصفات و انّماوقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرّفوها به ولم يعلموا :ان العلم له مـراتب كالمعنى المصدرى والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلانى كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلّة قيّومة بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحـد .

قوله (ص٣٨، س١٢) : «من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة فى ذاته و هويّته من ذات و صـفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انّه لو كانت زايدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوّة التى فى الأمـر الواقعى امكان استعدادى لا ذاتى ، لأن الذّاتى موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الّذى محض الواقع وعين الأعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً

قوله (ص٣٨، س١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زايدة على ذاته كانت عرضيّة و كل عرضى معلل ولا يجوز ان يكون علتّهاغير ذاته و الا لزم استكماله بغيره فعلتّها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما فى كل اتصاف بصفة زايدة فيكون شىء واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شىء واحد و هومحال.

قوله (ص٣٨، س١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمّت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجودالحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر فى الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهيّة له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهيّة له لكن لا يجوز اذ لا حدّ له «من حدّه فقد عدّه[1]» .

قوله (ص٣٩، س٤) : «وهى العناية الازلية» .

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الّذى يكون منشأ للنظام الأحسن و هى عندالمشائيين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشيّة اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و فى اعتبار العلم والمشيّة فقط اشارة الى عدم اعتبار شىء آخر مما اعتبره المتكلمون من صحّة الفعل والترك لأن الصحّة امكان وواجب الوجود

١- كما قاله الامام عليه السلام ، فى خطبة موجودة فى النهج .

من جميع الجهات فلا يعتبر فى قدرته الواجبة امكان ذاتى ولا امكان وقوعى و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتا غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئله اخرى و ليست القدرة الاصدور الفعل عن علم و مشيّة .

قوله (ص۳۹، س۱۰) : «من ارتسام صورالاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الأشباح الى المذهبين فى العلم الحصولى احدهما ان الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لأن صورة الشئ ماهيّته اى هو بها هو بخلاف شبح الشئ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها [٢] .

قوله (ص۳۹، س۱۱) : «ولا كما ذهب اليه الأشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الأمر و الواح الأعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة الينا . والمثال يكون اطبق اذا صار ما فى صفحة الأذهان قويّا بهمّة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة» و هى ما عدى الأول اى العلم الحصولى لأنه باطل عنده (قدس سره) فالأتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علما حضوريا فى العلم الذى مع الأيجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه [١] الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الأعيان تبعا لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكّة عن كافّة الوجودات كما يقوله

١ـ لان من تصور شبح الشيء لا يصدق عليه انه تصور الشئ و يلزم منه التكرار فى التجلى كما لا يخفى .

٢ـ ومن البديهى ان قول المعتزلة فى ثبوت المعدومات لا يقبل التاويل لانهم قالوا بالثبوت فى الخارج لافى العلم و موطن المفهوم كما قاله الصوفيه واهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علميه لا مفاهيم صرفة وان الاعيـان بوجه تحقيقى و مشرب كشفى بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقايق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .

المعتزله- فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيليّة بالماهيات التى فى العوالم ووجوده تعالى مابه الانكشاف لكل الـوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصوربان يكون قيامها صدوريا و تكون مآ لة الى المثل النوريّة كما ارجع المعلم الثـانى المثل الافلاطونيّة الى الصور العلميّة .

قوله (ص٤٠، س٣) : «ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقه- كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتى فى موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شئ عليم[1]» وقوله «وما يعزب من ربّك مثقال ذرّة فى الأرض [2] ولا فى السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكل الماهيات والأعيان الثّابتات لأنها لوازم غير متأخّرة فى الوجود ولها علم بها تفصيلاً لاتفصيل فوقه لأنه عالم نفس الأمر وماهى عليه و شيئيّة الشئ بتمامه لا بنقصه وتمام الشئ وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهيّة فهذا هو العلم الاجمالى فى عين الكشف التفصيلى والاجمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلميّة الواحدة وما به الانكشاف الواحد لأن الماهيّة وان كانت مثار الاختـلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهيّة الحجر من ماهيّة القمر مثلاً لكن الوجود مركز الاتفاق و مدار السعة والجمعيّة يحكى بوحدته الجمعيّة- من كل وجود و ماهيـه لأن تلك الوحدة ليست عـددية حتى لايحكى الا عن واحد عددى بل وحدة حقّة حقيقيّة فلا يعزب شئ عن علمه لا وجود لأنه واجد لكل وجود بوجوده ولاماهيّة لأن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

١- س ٢، ى ٢٧ ٢- س ١٠، ى ٦٢ ، وما يعزب عن ربك ...

قوله (ص ٤٠، س ١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ في ظلمة حتى بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأى عكوساً لا على النهاية وصوراً حسيّة حسية لا اصولها تعلق بها و قضى منها العجب ولم يعرف انها عكوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً.

«صورتی در زیر دارد آنچه دربالاستی»

قوله (ص ٤٠، س ١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنى على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية فى المرآت موجودات حقيقيّة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكى عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء الحاكى عن النداء فهكذا فى المرآت التى هى الوجود الحقيقى لصفائه و صقالته والصور مرئيّة فيها من الماهيات السرابيّة الاعتباريّة فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس على الرمال والسباخ موجود و ماء عند ظمآء ماء الملح الاجاج الدنيوى وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتيّة موجودات حقيقيّة اذ لها شيئيّة وجود البتّة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلّة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الى الغير[1] » .

---

[1] واليه اشار من قال :

«هر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و دیگرها صداست»

هرچیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احول باشد

ولكن الوجود العكسى التبعى لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرته بعين الاستقلال والتمامية ما عرفته كما هو عليه والوجود الظلى وجود تبعى دائما والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص٤٠، س١٩) : «كما عليه‌المتكلمون»

اى بعضهم و كذا بعض‌العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً كما عليهاالحكماء» اى حكماء الاشراقيون بل ـ الشيخ‌المقتول شهاب‌الدين السهروردى ومن‌تبعه لأنْ‌حدسى انه لم‌يتوفوه به‌اساطين الحكمة من‌السابقين .

قوله (ص٤١، س٣) : «فان جهةالايجادللاشياء والعالمية بها فيه واحدة .٠.»

المراد بالايجاد الحقيقى لاالمصدرى

وهوالوجود المنبسط الذى طردالعدم عن‌الماهيات و به ترتب عليها آثارهالكن ذلك الوجود مضافاً الى‌الحق تعالى ايجاده‌الأشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الأشياء عين علمه بها اراد بها ايجادالحق اياها و بعلمه المصدرالمبنى للفاعل اى عالميته بها لاالمبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال‌الشيخ‌الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله«فوجودالأشياء له» اشارة الى ان وجود الاشياء مضافاً الى‌الحق تعالى علمه بها واماوجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم الأستكمال بالغير و اضافة الوجود الى‌الله‌تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كماقال على عليه‌السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت‌الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه‌الكلمة اشارة الى: ان‌الوجود مضافاًاليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لأن ما به‌الأمتياز يكون مابه‌الأشتراك فلا يكون‌علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسئلة العلم معركة للأراء كذلك مسئله علمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ،لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله سهل يسير فان جميع‌الأزمنة والزمانيات‌بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع‌الامكنة والمكانيات كالنقطه بل هذا هكذا عندمقربى حضرته فضلاً عن جنابه‌الأقدس فلا

ماضی ولا حال[1] ولا استقبال عنده بل الکل مقهور تحت کبریائه ولا یخرج عن ملکه و سلطانه شیء من آلائه فکل فی حده حاضر لدیه ولا دثور وزوال بالقیاس الیه ماعندکم ینفد وما عندالله باق کیف ولو کان الماضویة والمستقبلیة مناط العدم لم یکن ببدیهة العقل فرق بین ما کانت ماضویته مثلاً «بآلاف سنین» وما کانت بدقیقة، فلم یکن العالم موجوداً اصلاً اذ لا یقف القسمة عند حد ولیس له وجود قار فالکل بالنسبة الیه تعالی ثابتات واجبات وان کانت فی انفسها متغیرات یظهر ذلک کمال الظهور لمن کان نصیب عینیه وجود الأشیاء الذی هو الاصل ویشاهد ان الوجود لا جزئیات له ولا اجزاء ذهنیة و خارجیة فعلیه و مقداریه فیری حینئذ ان لا رجع ولا تکرار فیه ولا تغیر ولا تکثر.

قوله (ص٤١، س٥) : «فقداهتدیت الیه»

من انه یرجع الی ان البسیط الحقیقی کل الاشیاء.

قوله (ص٤١، س٨) : «من صور حقایق الاسماء»

یقال للاعیان الثابتة اللازمة للاسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذی هو حقایق الأسماء و کون حقایق الأسماء معلوماً بوجهین:

احدهما: ان النحو الأعلی من کل معلوم کونی منطو فیها و شیئیة الشیء بتمامه

۱ـ ولیس عند ربک صباح و لا مساء.

۲ـ اعلم ان باطن وجود الحق لا یظهر ولا صورة له لان صورة الشیء عبارة عن ظهوره ولکن من حیث احدیته و واحدیته یتصف بالظهور والبطون مثل: ان مرتبة الواحدیة صورة احدیة الوجود والاحدیة باطنها فالاسماء صورة الحق من حیث تجلیه فی الواحدیة والاعیان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هی صورة الاسماء لان کل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمی هی الاعیان الثابتة والعین الثابت تقتضی الظهور و مبدء ظهوره انما هو الاسم المتجلی فیه والمناسب له فالحقایق الخارجیة صورة الاعیان المتقررة فی العلم.

واعلم ان فی کلام العرفاء فی بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء ای الاعیان دقایق و بطون معنی لا یسعه البحث النظری.

و ثانیهما : انالمعلوم هوالمحکی عنه سواء کان سابقاً او لاحقاً و هذهالصور حاکیة و مُعرِبة عن حقایق الأسماءالمکنونه‌ المخزونه‌ ومن هنا یقال لها : صور ـ الأسماء کما مرّ واماالعلمالمتبوع للمعلومفهذهالصور بالنسبة الیالموجودات العینیة ایالکونیه‌ اللایزالیّه‌ و یمکن ان یکونکلمة من بیاننا للمعلوم الواحد فیالمقامین ولکن المتبوعیة فیالتحقق والتابعیّه‌ فیالتلون والأختلاف لأن علمالله تعالی واحد والتوجیهالأول اولی و اظهر .

واعلم ان متبوعیة علمه تعالی للمعلوم ؛ قولالحکماء حیث قالوا : ان علمهتعالی تعالیٰ والتابعیّة قول بعضالمتکلمین والعارفین و انما قالوا بها دفعاً للجبر بزعمهم حیث لا یکون حینئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقالالشیخ العربی فی تفسیر قوله تعالی : «وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون» ما عاملناهم ای فیما لا یزال الأبما علمناهم وما علمناهم الا بماهم علیه واعطینا انفسهم ای اعیانهمالثابتة فیالازل[1]

وقالالمحقق الطوسی «قدس سرّه» فیالتجرید «العلم تابع[2]» بمعنی اصالة موازنته فیالتطابق والحق ان علمه منشأالوجود والوجود خیر و نور لا منشأالماهیّة بالذات فضلاً عن ماهیة الشقاوة والعصیانونحوهما ولذا جعلناالتابعیّة فی صور ـ

۱ـ والعرفاء ایضا قالوا بعلیة علمه و سببیتها للمعلوم بلاشك . مراد محیی‌الدین غیراز آن چیزی‌است که حکیم سبزواری گمان کرده‌است، علم واحد نزد عرفاعلت معلوم خارجی است از جهتی و تابع معلوم‌است از جهت دیگر ، علم علت معلوم‌است باین اعتبار که‌حق‌تعالی اعیان ثابته را بر طبق مقتضیات اسماء که سبب ظهوراشیائند درخارج بفیض‌مقدس وجود میدهدعلم تابع معلوم‌است باین اعتبار که اسماء حق برطبق مقتضیات اعیان ثابته در اعیان متجلی میشوند وسبب‌وجود تجلی اسماء در اعیان رقیقة عشقیة حق است که بر همه عالم وجود و ظهور داده‌است .

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد   عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

۲ـ الهیات شرح تجرید ص۲۰۵

الأعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الأسماء التى هى حقايق الأشياء بوجه اعلى .

قوله (ص٤٣، س٣) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية»

اى لا حد من الاجزاء العقليّة ولا حد من الأجزاء الخارجيّة فـان بعض الحكماء جوّز التحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد قوله : «فلا معرّف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حدّ له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ؛ لا انتفاء علل الوجود و انتفاء البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الأربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حدّ لـه [١] ولا علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذا السؤال والاكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضاً جيّد لأن نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقليّة والخارجية يستلزم نفى علّة الوجود وايضاً انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادّة والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفيها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهيّة ، و ما لا ماهيّة له لا علة له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهيّة للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره» والشيخ الأشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه الشدّة النوريّة فلوجود العقل حد فهـو مركب من الوجود والنهاية اذ المـعلول لا يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدّ فله ماهيّة .

١ـ كتاب المبدء و معاد ط گ ١٣١٥ ﻫ ق ص١٢ .

قلت : هذا الحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[1] ترسم هذا الحد ؛ الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادة ولواحقها والراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدايرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجود الخاص الامكانی حيث انه لا حدّ له مع ان عليه البرهان لأنه مجعول بالذات مردود بانه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حدّ له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول : هب ان ما لا حدّ له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشیٔ علی شیٔ و ليس احدهما علة للآخر ولا معلولاً له كقولنا: كلّ انسان ضاحك ، و كلّ ضاحك كاتب، فان الضحك والكتابة ليس شیٔ منهما علة للآخر بل هما معلولا علة ثالثة .

قلت : البرهان عند الالهيين فی اصطلاح خاص منحصر فی اللّم . قال الشيخ فی الهيات الشفا : «لا حدّ له ولا برهان عليه بل هو البرهان علی كلّ شیٔ انما عليه

١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاد الذی لازم للوجود المعلول لان التساوی فی الوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلا عن العلة و هذا النفاد هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فی الاشياء يتعدد ويتكثر والحد ليس الا الماهية هذا الحد والنفاد ان كان فی الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فی الاشياء حسب اختلافها فالجنس فی المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فی البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التی تكون مبدء الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقرره اللهم الا ان يقال ان الماهية فی العقول لقربها الی الحق لفناء وجودات العقول طرا فی الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فی الماديات وما ذكره الحكيم المحشی فی تقريب كلام المصنف لايخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .

٢- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص٢٤ .

الدلايل الواضحة»[١]. وقال فی النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لاتعرف الا باسبابها» نعم الالهی بما هو منطقی يطلق البـرهان علی الانی ايضاً و فيما هما معلولا علة ثالثـة جواب آخر هو انه فی الحقيقه يستدل باحد المعلولين علی العلة و بهـا يستدل علی المعلول الآخر الذی هو المطلوب فکأنه قيل فی المثال المذکور الانسان ضاحك و کل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الکتابة فيؤل الی اللم .

قوله (ص٤٣، س٣) : «اذالحد و البرهان متشارکان فی الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشارکة الحد و البرهان فی النجاة بقوله : «انا کما لانطلب العلة[٢] بلم الا بعد مطلب هل، کذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن کل منهما جواب» ، لکن الحقيقة من الجواب عن لـم هو الجواب بالعلة الذاتيه و ايضاً فان العلة الذاتيه مقومه للشیء فهی اذن داخله فی الحد فی جواب ما هو فيقال اذن الداخل فی الجوابين مثاله ان يقال : لم انکسف القمر . فتقول: لأنه توسّطبينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحی نوره . ثم تقول ما کسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لکن هذا الحد الکامل للکسوف لايکون عند التحقيق حداً! واحدا فی البرهان بل حدين ای لايکون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذی يحمل منهما علی الموضوع فی البرهان اولاً وهو الحد الأوسط يکون فی الحد محمول بعد الأول والـذی يحمل فی البرهان ثانياً يکون فی الحـد محمولاً اولاً . لأنك تقول فی البرهان ان القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و کل مستضیء من الشمس يتوسّط بينهما الأرض فانه ينمحی ضوئه فينتج ان القـمر ينمحی ضوئه، ثم تقول: والمنمحی ضوئه منکسف

١ــ الهيات الشفاء ط قاهره ١٣٨١ ﻫ ق ص ٣٥٤ فی هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائـل ...
٢ــ اوائل النجاة ط قاهرة ص٢٧

فاو«لا» حملت التوسط ، ثم«الا»نمحاء . وفي الحدالتام تورد اولا» الا»نمحاء ثم التوسط. لا»نك تقول : انكساف القمر هو انمحاءضوئه لتوسط الا»رض بينه و بين الشمس» انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذاالحد الذى يشاركه البرهان ثلاثة اقسام حدٌ هو مبدء البرهان ، و حد هــو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ، ففي المثال الذى ذكره الشيخ ان جمعت بين الا»مرين في حدالخسوف كما مرَّ فهو الحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلّة التى هي التوسُّط ، و قلت : خسوف القمر توسط الا»رض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدٌ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول الّذى هوالا»نمحاء وقلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهــو حد نتيجة البرهان . مثال آخــر اذا قلت :فلا»ن يريدالا»نتقام و كل من يريدالا»نتقام يغلى دمه ؛ ففلان يغلى دمه ، ثــمّ قلت :وكل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب . فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لا»رادة ــ الا»نتقام ، فهوحدٌ تمام البرهان وان اقتصرت على العلّة و قلت: الغضب ارادة الانتقام ؛ فهو حدٌ مبدءالبرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛ فهو حدٌ نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانيّة و في المجرّدات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لا»نه نشأ من خصوصيّة هذه النشأة البدنيّة و قدمر الا»مثلة الاخرى فتذكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على القائلين بان لكل ما في هذاالعالم صورة في عالم اعلى: ان [في] هذاالعالم هيولى فيلزم

تحققها في العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصيّة هذه النشأة الطبيعية التي هي دار القوّة والاستعداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما في هذا العالم صورة في عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصيّة النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبـة الملتبس بها في كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشاة بالهيولى نعم الماهيّة المطلقة من كل شئ محفوظه فالامكان الذاتي الذي في العقل الفعّال هو حقيقة هذا الامكان الاستعدادي فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوّة المتـجوهرة الهيولانيّة ، و هذا معنى الخطيئة [1] التكوينيّة التي كان لا بينا آدم عليـه السلام او لآدم النوعي في جنّة الصفات او جنة الافعال الابداعية او غيرها فلولاه لم يحصل الهيولى التي هي مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لـوقوع الحـدود : انّ الماهيـات صور علميّة لـوازم لمفاهيم الأسماء والصفـات في نشأة العلم الأزلي قبل وقوعهـا فيما لا يـزال و قد قلنا انّه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفـاتيّة انها ماهيّة جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهية فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة اخذ مفاهيم الصفات و لـوازمها في مفهومه .

قوله (ص٤٣، س٨) : «فالعالم صورة الحق واسمه...» .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانيّة مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .

و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١ـ وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التي رمزت عـليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة في الكتب السماوية والاخبار المروية والاثـار الواردة عن اقدمين الحكماء و متالهة اليونان .

فیری السمیع البصیر المدرك الخبیر لاالحیوانات ویشاهدالسبّوح القدّوس لاالملائکة ویری الله لاالانسان بالفعل و هکذا .

و ثالثها : ان یری الذات الاقدس ولا یری الاسماء والصفات کما قال سیّد الموحّدین علی علیه السلام «کمال الاخلاص نفی الصفات» وما ذکره المصنف «قدس سرّه» من المقام الثانی

قوله (ص٤٣، س٣) : «من الذات والصفة»

ای المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من انیکون ...[1]» یعنی ان الابیض مثلاً له ثلاثة مصادیق

احدها: الجسم الذی له البیاض فقط.

والثانی : مجموع الجسم والبیاض و یقال لهما الابیض المشهوری کالمضاف المشهوری .

والثالث : نفس البیاض وهو الابیض الحقیقی کالمضاف .

قوله «کالفرق بین المعنی الثانی والثالث» ای القول بانه الصفة والقول بانه الذات مع النسبة .

قوله (ص٤٤، س٧) : «او کالفرق بین المرکب والبسیط»

یعنی ان کان الاسم فی عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق کالمرکب والبسیط وان کان هو الذات المضافة الی الصفه فالفرق کالمعنی الثانی والثالث للمشتق .

قوله (ص٤٤، س٧) : «فانهم صرحوا» :

قال العرفاء : حقیقة الوجود[2] مطلقاً بلاتعین هی الذات والمسمی و تلك الحقیقة

١- فی النسخ التی رأینا : «اعم من ثبوت الشیء..» ولیس لفظ : اعم من یکون . فی النسخ الموجودة عندنا

٢- والحق ان السالك لك فی اوائل السلوك یری المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذاالمقام و وصوله الی عالم الاسماء یری الاسماء فقط فی مقام فنائه فی الاسماء و بعدالترقی عن هذاالمقام یری الذات فقط بعد مقام الصحو بعدالمحو یری الذات فی الاسماء والاسماء فی المظاهر و یری الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة .

مأخوذة بتعين نورى هى الأسم مثلاً[1] ان يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهى الأسم النور و ان يلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهيات لذاتها فهى الأسم العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسى فياضة للأشعة العقليه التى هى الأنـوار القاهـرة والأسفهبدية عن علم و شعور فهى الأسم القدير وان يلاحظ انها المعربة عما فى الضمير اى الغيب المكنون والسر المصون جـاء الأسم المتكلم و هكذا فكما ان الـذات والمسمى تلك الحقيقة كذلك الأسماء نفس تلك الحقيقة ولا فرق الا بملاحظه التعين الكمالى فى الأسم دون الذات و نفس هذا التعين هى الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنى عين المسمى وان الصفة عين الذات و مايقال ان الأسم غير المسمى فهو ايضاً صحيح بوجه اى بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص٤٤،س١٠) : «ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك .....»

بل يتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو ادنى من الوجود اللفظى للشئ هكذا اذا اخذ عنوانا وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالى الكتبية ولا يجوز مسّها بلا طهارة ولو لم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو اعلى منهما و ان كان ادنى من الـوجود العينى والحال انـه على التحقيق الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة فى الذهن والعين والذاتى لا يختلف ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته.....»

قد تصدى لبيان ماهيّة الواجب ولم يتعرض لبيان انيّته مع انه هو المطلوب اذ ان مطلب هل البسيط مقدم على مطلب مـا الحقيقيّة لوجهين : احدهما ان فيـما لا

→

[1]ـ بشرط ان لا يكون عدم التعين قيدا و لذا عبروا المتاخرون عن هذا الوجود باللابشرط المقسمى ولما كان هذه الحقيقة غير متعين بحسب الـذات بقبل جميع التعينات .

ماهيّة له سوى الأنيّة، بيان الماهيه بيـان الأنيّة . و ثانيهما : انّ النتيجة المطلوبه مطويّة هنا و هى عكس ما ذكره صريحاً ،اى ما لا يكون وجوده الاّ عين ماهيّتـه و ذاته ، يجب وجوده لم يذكرها صريحـاً لوضوحها ولأنّه اذا كان الأصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقا و اما المذكور صريحـاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلـم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر فى هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهيّة و سيـذكر نفى الشريك بقولـه :«فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص۴۵، س۲) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهيّة فان الشئ لا يثنى بنفـه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادّة والموضوع والمتعلق فتعدّده بالماهيّة ولا اقل من تحققها فى احدهما و عدمها فى الآخر ليحصل التميز فيصير معلـولاً لأنّ وجوده عرضىّ و كل عرضىّ معلّل .

قوله (ص۴۵، س۵) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الأخرى لا ان يكون موجده والموجد هوالله و كلمته اما الهيولى فلانه قوّة صرفة فلايكون معطيّة للفعليه و اما الصورة فلانّ فعـل الجسمانى بمدخليّة الوضع والهيولى غيروضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العله.

قوله (ص۴۵، س۶) : «ولها موجـد غير جسمى»

لم يقل فلها بالفاء ايماء الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الأبعاد منها ان عليه الجسم والجسمانى مشروطة بالوضع و هى لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلوفرض كون نارعلة لنار فعليّة هذه ومعلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لأحدهما فى العليّة و للأخـرى فى المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علته‌ للاخرى بل‌عله‌ لذاتها و هو محال و ان كانت العليّة لانضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علّةعلّة والجسميه‌ بما هی جسميه‌ اعنی ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه‌على زوايا قوائم طبيعة نوعيه‌ متواطيه‌ لا تفاوت بين افرادها فی نفس ذلك المعنى‌فكيف يكون بعض افرادها علّة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به‌الاجرام الصغار الصـلبةالذيمقراطيسيّة .

قوله (ص٤٥، س٧) : «من جهة حدوثهاوتجددها....»

جعله عطفاً تفسيريّاً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركةالفلكيّة معناه‌التجدد الذاتی والاستمرار التجـددی لا غير وحافظيّة الفاعل للزمان و محدديّته للمكان من‌باب‌الاسنادالی‌العلة البعيدة على‌مذهبهم‌اذالحافظ لذاك هوالحركة والمحدّد لهذا هو جسم‌الفلك الاقصى و سيأتی ما هـوالتحقيق عنده .

قوله (ص٤٦، س٣) : «والبرهان قائم على‌تعددالعالم كما بيناه فی موضعه ... »

ومن‌البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكـون‌الافلاك مقسورة دائماً لان‌التعدد بالفك والقطع والقسر لا يكون اكثرياً فضلاً عن‌الدوام و هذا غير ما ذكره‌المعلم الاول من ان‌العناصر فی‌العوالم مقسورة دائماً وايضالو تعدد وكانت‌الافلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفيـة .

قوله (ص٤٦، س٥) «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق‌المنوع اليه او قلته جداً لا فطرية مقدماته و اشرفها لان‌الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادةواسرعهافی‌الوصول لان حيثيّة الوجود كاشفه‌ عن الوجوب و كيف لا و هو حيـثيّة الاباءعن‌العدم و لان‌الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لان‌النظر فيه

الیالوجود و هو لیس اجنبیاً عنالوجوبالذاتی و غیراً له بل صـرفالوجود هو ـ الوجوب الذاتی بخلاف الطرق الأخری فانالامکان مثلاً مع سخافـته و خسّته اجنبی عنالوجوب و منالأخفیاء و لیسمعادلاً للوجود فیالظهور والجلا فکیف یکون الخفی دلیلاً علیالمـجلی و کیف یکونالأمکان اوالحدوث اوالحرکة او ـ الماهیّة او نحوها مفروغاً عنها فی منصه ظهورالوجود لیکون دلیلاً علی ما هو صرف الوجود بلالظهور والجلا والمفروغیّة عنهحقالوجود فهوالنور الحقیقی الّذی هـو ظاهر بذاته و مظهر لغیره و هوالدلیل علیذاته و علی غیره «الغیرك منالظهور ، مـا لیس لك ، حتی یکون هوالمظهر لك متیغِبتَ حتی تحتاج الی دلیل یدل علـیك او متی بَعدتَ حتی یکونالآثار هی التیتوصِلُ الیك، عمیت عین لاتراك ولاتزال[1] علیها رقیباً و خسرت صفقة عبد لم تجعلله من حبك نصیبا» .

قوله : «وهو طریقة الصدیقین...»

ان قلت : کیف یکون فیهالاستشهادبه تعالی علیه و قصرالنظر الی وجههالکریم وقدتعلق فیه بالوجود المتعلق بالغیر المحتاج احتیاجاً ذاتیاً . قلت : للسنخیّة التی فی مراتبالوجود و قد مرّ انه کنوع واحـدوحدة حقة ذاتمراتب متفاضله غیرمرهون باولیّة او اولویه او غیرهما و انالوجودالمتعلق عینالربط کالمعنی الحرفی و لیس شیئاً علی حیاله و انه متقوم تقوماً وجودیابمرتبة اخری ؛ و لکنی اقول : یمکنتقریر طریقةالصدیقین بوجه اسد واخصر واشرفواغنی عن ملاحظة الأغیار بان یقال بعـد وضوح ان حقیقة الوجود بسیطه مبسوطه اذ صرف کل شیء بسیط جامع لجمیع ماهو من سنخه : انحقیقة الوجود حقیقة بسیطه مبسوطه یمتنع علیها العـدم اذاالمقابل لا

۱ـ هذهالعرشیات مذکورة فی دعاء العرفة المنسوبة الی مولانا رئیسالاحـرار و منبعالأنوارسیدالشهـداء و سرالاولیاء حسینبن علیبن ابیطـالب علیهالسلام،وامثال هذهالکلمات کثیرة فی ماثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسوطة اعنى مايمتنع العدم عليها واجبة الوجود [1] و هذا يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الأمر مقام اثبات وجودالواجب و لم‌يلزم اثبات‌المراتب الأُخر فى مقام اثبات خالقيته وفياضيته كمالم‌يلزم فى اول الأمر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده‌ايضاً منه [2] .

قوله (ص٤٧، س٤) «اذ تحقق موجود مامتوقف على هذاالتقدير على ايجاد ما..»

المراد بموجود ما اماالفردالمنتشر من‌الوجود و اماالطبيعة منه و اما كل فرد منه واما مجموع‌الآحاد بالأسر واماالمجموع‌من‌حيث‌المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذاالكلام فى ايجاد ما فبضرب‌الخمسة فى‌الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالاً و على كل واحد من‌التقادير ففى قوله وتحقق‌ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من‌ضرب‌الخمسة والعشرين فى مثله ستمأة و خمسة و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فى‌الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك ألا ترى ان‌المصنف «قدس سره» قد جمعها على‌الطبيعتين ووجه‌التعميم ان كلمة ماالأبهامية للتعميم‌والابهام بالنسبة الى هذه‌الأقسام الخمسة لا بالنسبة الى اشخاص الموجود كاللا بشرط‌الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١ـ و لقائل ان يقول : ان‌الواجب الذى يمتنع عليه‌العدم اعم من‌الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض‌جوازالتسلسل سلسلةالوجود لاينتهى الى‌الواجب بالذات و انا اقول : ان‌الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتى لان‌الممكن ما لم ينسد جميع انحاءعدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على‌الممكن لا ينسد الا ان يكون فى‌السلسلة واجبا بالـذات .

٢ـ عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌يى در رسالهٔ وحدت وجود و تعليقات بر تمهيدالقواعد همين‌برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات اقـامه‌نموده‌است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز دركتب خود آورده‌اند . ما در حواشى بر مشاعر وكتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق‌اول اقامه نموده‌ايم .

والكلى والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة ازيداى نحن فى مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة اوالفرد المنتشر او غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام .

قوله (ص٤٧، س٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

احدى المقدمتين هنا مطوية هى ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثانى .

قوله (ص٤٧، س٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجود ما و ايجاد ما وبالوجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على انفسها فى ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و ان اريدبها حقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما هو مصطلح المتألهين فى الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الأمر انه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ فى الدليل [1] .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء ..»

من عجايب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما فى شبهة الثنوية والدفع الذى

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجى قده ، برهان علامه خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلا تقرير كرده‌است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين برهان نقل نموده‌است . صدرالمتالهين در كتاب شرح هدايه چاپ سنگى طهران ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧، ٤٨، ٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده‌است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العــرفاء«عرفت‌الله بجمعه بين‌الأضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم‌اعجوبة اخرى ماقالوا:[١] «بسيط‌الحقيقة كل‌الأشياء و ليس بشيء منها» اى‌ليس بشيء من حدودها و نقايصها و عند العالِم‌المحقق المدقق لا عجب و هذه‌المضادّات اذ لا مضادّة حقيقة ثم من‌الأوهام العامية‌ان معنى قولهم هذا ان كل‌شيء هوالله‌تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان‌عنوان الموضوع البساطة و على هذاالوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان‌الكل الأفرادى اوالمجموعى ينافى‌الوحدة والبساطةوالحال ان‌البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيــه‌كل‌الوجود بلا انثلام فى وحدته و بساطته ولو لم‌يكن صاحب علمنا لعلم ان‌المحمول‌يكون اعم و ان‌الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لايلزم‌ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ‌الوجود المنبسط على‌الاشياء ووحدته و تنزهه بـذاته و جعل مفاد قولـه هذا فهو وان كان مقام ظهور‌البسيط‌الحقيقى واحداًبوحدته باقيابيقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى‌الحــرفى‌بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالــطة لأنّ هذامقام الوحدة فى‌الكثرة للبسيط‌الحقيقى كل‌الوجودات فى مقام‌الكثرة فى‌الوحــدة فكيف اذا جعل مفاده‌الكل الأفرادى اوالكل‌المجموعى اللذين هما وصف‌المظاهر و لهذا يسمى‌المصنف (قدس سره) مفاد هذاالقول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل‌ـ الايجاد و ذلك‌الوجودالمنبسط الذى ذكرنابالعلم الذى مع‌الايجاد .

قوله (ص٤٧، س٣) : «والا لكان ذاته‌متحصل‌القوام من هوية امر ولا هوية امر.....»[٢] و بعبارة اخرى من‌الوجود والعدم ، وبعبارة اخرى من‌الوجدان والفقدان . ان

١ــ والمتوهم هوالشيخ الاحسائى معاصرالمصنف العلامة .

٢ــ اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت‌و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده‌است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشیء فكيف التركيب ولا يحاذی النفی والبطلان شیء .
قلت : هذا السؤال يترائی فی ظاهر النظر موجها لكنه فی النظر الدقيق ليس بشیء اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالی من ماهيّة و وجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شیء و شیء والحال انّ الماهية ايضاً ليست بشیء اعنی شيئيّة الوجود وان قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئيه الوجود لكن لها شيئيّة نفس الماهيه و هذه ايضاً شيئيّة كما هو المقرر قلنا مثله فی شيئيّة العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئيّة الماهيه لم يكن الممكن زوجاً تركيبيّاً ولم يتحقق القابليّة والمقبوليّة ولا استماع امر كن ولا جنّة ووقاية للحق تعالی عن النقايض ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوی الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الأحكام العرفانية والنظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئيه العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذی يساوی مع الوجود فی الممكن او يسلب ضرورته فی الممكن الخاص او العام و كذلك قولهم الشیء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشیء اما وجود . و اما عدم و اما ماهيّة بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية ای يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الأمور الاعتباريّة لا لوجوده حتی يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادی لبعض الأشياء و جعله ارسطوا حد الرؤس الثلاثة للماديات و بالجملة نفی الشيئيّة عن العدم او عن الماهيه نفی الخاص ولا يستلزم نفی العام لان نفی شيئيّة الوجود عن شیء لا ينافی ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهيه فان الشيئيّة فی كل بحسبه ففی الباطل بطور البطلان ففی زيد مثلاً تركيب من اجزاء ثلاثة الوجود والماهيّة والعدم اذ له الوجود الخاص بعمرو وفی الوجودات سوی الوجود الواجب تعالی تركيب من الوجود والعدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهيّة المقوِّمة .

واما ثانياً فنقول : شرّ التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعليّة والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعى سنخين واذا كان لأحد الشيئين ما يحاذيه بنحو شيئيّة الموجود والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهيّة ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو فى العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهيّة والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلى ايضاً محذور شديد لان العقل الذى يحكم بانه لايجوز فى الواجب بالذات شىء و شىء كيف يسوغ التحليل كما فى الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ... »

اى الفرس من حيث التحقق او مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعمّ من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل فى المقام ان يقال : حيثيّة السلب او المحكى عنه به او المصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثيّة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر واما غيرها فيكون الموضوع مركّباً و هو سايق فى الممكن و اما فى واجب الوجود الواحد الأحَد فهو محال و اما لا حيثيّة بإزائه اصلاً و هو الأظهر لأنّ السلب لا يستدعى موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لأنّ الكلام فى ـ الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبة السالبة المحمول ويؤل اليهما والمصنف (قدس سره) قدكرر الاشارة اليه منها التعبير بلافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص٤٨، س١) : «فما به الشيء هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام فى ان الانسان ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان فماوجه قوله «فما به الشيء...» قلت: لما كان المراد سلب الشيء بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ماذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كمامر وفيما نحن بصدده اعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لازم لأنه اذا سلب عنه شيء بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن حقيقة الشيء و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا الشيء من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء هذا خلف فاذا سلب المقيد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شيء واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب فى كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستخيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شيء فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشيء فى نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشيء غير نفسه و هو محال» .

ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصحح السلب متكافئان كل منهما فى عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .

ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ، فليكن سلوبه تعالى من هذاالقبيل بان يكون حيثية وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شیء واحد و اذا كان بينها تعاند فلا ، كالعليّة والمعلوليّةوالمحرّك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فهو تمام كل شیء . وكماله ..... »

وآيته الكبرى فی ذلك الانسان الكامل بالفعل فانالنوع الاخير الذی هو اشرف الانواع هو كلالانواع لايشذ عنهنوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليهالعملی والنظری بل فيه صفات الله تعالی و لماكان الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الیالنبات فانه جامعالكمالات المركبة منه منالغاذية والناميه والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالاتالجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان منالقوی المدركةوالمحركة والیالحيوان فانهجامعالكمالات المتوقعة منه و كمالات ما دونه الا انهفاقدمقامالملك و غيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشیء لا مجرد اشتماله علیانموزج ومثال منالاشياء كالروحالبخاری الذی فيهالشبيه بالفلك فیالاقتصاء وكونه مطيةالحيوة والقوی المدركة والمحركة الرئيسة السبعة التی هی امثال الكواكبالسبعة و كحركة القلب والشرائين التی هی نظيرة الحركة الوضيعة الفلكية وكالكبدالذی كالبحر والاوردة التی كالانهار و هكذا فی جميع ما طبقواالعالم الصغير والعالمالكبير بل اشتماله علی انفسها بناء علی انالاشياء تحصل بانفسها فیالنفسالناطقةلا باشباحها ففی مشاعره افلاك و فلكيات وعناصر وعنصريات لاسيمافی اعلیمشاعره وهوالعقل السيار فی ديارالكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة فى حسه المشترك و مرّة فى خياله و مرّة فى عقله التفصيلى ومرّة فى عقله البسيط الاجمالى كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العينى والنار العقليّة احقّ باطلاق النار عليها من هذه النار لان المادّة لا يمكن ان يحمل النار الازليّة الابديّة اللامكانيه اللازمانيه و بالجملة المجرّدة والانسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التى هى الصفراء كنظاير العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى فى هذه المراتب الاربع و ان كلاً فى الحقيقة ذلك الشئ خصوصاً وجوده العقلى بكلا قسميه و لهذا قالوا فى التعريف المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى و بمصداق واحد وهذا آية مقام الكثرة فى الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التى لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعياً ؛ نعم هى مقام الوحدة فى الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة فى الكثرة لله تعالى[1] اعنى مقام ظهوره فى المظاهر فى كل بحسبه «انزل من السماء ماءً فسالت[2] اودية بقدرها» .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كانّه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١ـ قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى فى الآفاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل فى الاذهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار فى ديار المرسلات و بناءاً على ما ذكرناه ان ديار المرسلات ومافيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

٢ـ س ١٢ ، ى ١٨ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعليّة بما هي فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقى والقيّوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا فى باب السلوب.

قوله (ص٤٨، س٩) : «واليه الاشارة بقوله تعالى .... »

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم [1] اينما كنتم» وان كانتا فى الظاهر لبيان الوحدة فى الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة فى الوحدة الا ان الأولى من فروع الثانية لأنه اذا كان جميع الموجودات بما هى وجود منطوياً فى وجوده وكان وجوده لفّ الوجودات و هى نشره و رتقها و هى فتقه وكانت الكثرة فى تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هى المتجلية فى هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلى فايراد الآيات الظاهرة فى احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للأشارة الى هذه اللطيفة.

قوله (ص٤٨، س١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثه لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لأن ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود فى كل ماهيّه بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثه ثالث الثلاثة كانت الماهيّه القابله لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثه سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هى لا تأبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينه الغير المتناهية العدديّة.

١ــ س ١٦، ى ٦٢.

اذا عرفت هذا فاعرف ذا الآية فانه حقيقة الوجود الذى هو حيثيّة طرد العدم وانه سنخ آخر هو الوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتى وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهو رابع ماهيات امكانيّة ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر اومن انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص٤٨، س١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معيّة ان اريد معيّة التقارن لكن المعية ثابتة ان اريد بها القيّوميّة او اريد معيّة المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصل .

قوله (ص٤٩، س٢) : «فى ان الوجود الواجب ، حق و كل ما سواه باطل»[1] .

لما كان هذا الاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثيّة الاباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقة و سنخ واحد و نور فارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثيّة ذواتها البطلان و عدم الاباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «يا ايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى[2]» .

قوله (ص٤٩، س٩) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصّة اصطلاح خاص وان كانا فى اللغة والعرف بمعناهما المصدرى .

١- فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ماسواه باطل ...

٢- س٣٥، ى١٦ - س٤٧، ى٤٠.

قوله (ص۴۹، س۱۴) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلّة مقوم بذاته لوجودالمعلول و وجودالمعلول متقوم بذاته لوجود العلّة تقويماً و تقوماً وجودين كتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهيّة الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقوّم هاهنا بحسب المفهوم وشيئيّة الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعتا منها لم يبق شيئيّة ماهيّة الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجودالقيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصّة المضافة بذواتها .

قوله (ص۴۹، س۱۶) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من - الاصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصّى .

قوله (ص ۵۰، س۸) : «فهوالحقيقة والباقى شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعددافراد حقيقة بتخلل غيرها بينها كتخلل غيرالمصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شىء مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذاالمشير والمشار اليه والاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذاجاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النورالحقيقى الّذى ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بحيث يتبيّن اكتسائه فى ايّة صورة من الاقيسة انّه كلما تعدّد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النورالحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعددالافرادى المترائى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النوريّة يؤكّدالوحدة و لذا سميناها كثرة

نوريّة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصّلناه ثانياً بان العليّة هى التشأن لا انا نكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانياً اولاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى يقوله المليّون فى مجموع العالم الطبيعى [١] يوافقهم المصنّف «قدس سره» اولاً و آخراً ولكن يتصرف فى الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا ان يرافقهم اولا فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين يرافقهم اولاً و آخراً ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالاخرويّة والدنيويّة ومخفوظيه الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء ١ و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الماهيه بل واحدة بسيطه قائمه بذاتها انما الماهيّات منتسبات الى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصح ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النحو الذى به يقول المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى ولكن لا على النحو الذى يذهب اليه المتكلم .

١- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترائى منها كثرة وهمية و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الأخصّى ما سيجئ لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدتهما جميعاً فى عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلأنّه كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدّم والتأخر و نحو ذلك و امّا وحدة الموجود فى عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقى هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخصّى .

قوله (ص٥١، س١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاهل الماهية .....»

هذا هو العمدة فى ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهيّة فى التحقق وفى الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب فى الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد اعنى الوجوب والأمكان والوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليّة وزعوا دار الواقع والنفس الأمر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الذى قال به الثنوى بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقة الحقة التى يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الأشراقيّة كلها وجود فلم يضع فى دار الواقع ونفس الأمر غير الوجود قدمه ديّار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب فى الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والأمكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التى دونه وقس العليّة والمعلوليّة و غيرهما والماهيّة سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص٥١، س١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .

وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره[١] المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب فى المقامين واحد .

وجه آخر فى الجواب فى المقامين ان مفهومى العلّة والمعلول من المضاف لا حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر فى الأضافات على الوجودات التى هى فوق الجوهريّة فضلاً عن العرضية فضلاً عن الأضافة سيما وجود مبدء المبادى فانّه كما قال الشيخ الرئيس فى موضع «الأوّل تعالى لا نسبة له الى الأشياء انما الأشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه فى الازل حيث لا وجود لشئ ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شئ» كيف يتحقق نسبة واما الأشياء اللايزاليّة فحيثما تحققت فهى روابط محضة اليه و تعلقات صرفة به لأنّه بدئه اللازم .

وجه آخر فى الجواب فى المقامين و فى المقامات الأخرى ككون العرض بذاته مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها خالة و كون الهيولى فى ذاتها قابلة ونحو ذلك انّه فرق بين ما الأضافة معتبرة فى وجودها و بين ما هى معتبرة فى ماهيّتها وما يصير الشئ من المقولة هو الثانى دون الأول و لعلّ قوله «قدس سره» فيما بعد واذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصيّة اشارة الى هذا .

قوله (ص٥٣، س٣) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الأشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة عند المورد اذ مراده انّ المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

٢- اى كل وجود المعلول .

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علّة" بذاته والعلة من اقسام المضاف ؟.

قلت : جواب المصنّف «قدس سره» يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة المقولية انما هى اضافه" اشراقيه" و هى الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء ـ المحققين العليّة هى التشأن .

قوله (ص٥٣، س٥) : «بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده»

يعنى ان البرهان يضطرّك و يلجأك ان تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره اذ لا ماهيّة له محفوظة فى الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الا" انها آلات ـ اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة لها وهى تحصل بماهياتها فى الذهن وايضاً هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم يدركه الا هو لا عقولنا. بما هى عقولنا «توحيده اياه توحيده، و نعت من ينعته لاحد»

قوله (ص٥٢، س١٦) : «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية" »

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المبينيّة على اصوله و بالمشرقيه" ما هى من الأصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالباً لولا تحريف من النسّاخ فى العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعاً لعرش عالم العقل الكلى الذى هو ايضاً احد معانى العرش او المراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضاً احد معانيه قال تعالى : «ولا يحيطون بشى‌ء من علمه الا" بما شاء» .

قوله (ص٥٣، س٧) : «والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير»

ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصرحون بان علمه فعلى و انّه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله فى اللازم حتى يتفرّع عليه التقسيم الى ـ الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضاً منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان عارض الماهية من حيث هى كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هى ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس فى ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها علومها الحصولية الارتسامية والحل فى كلا المقامين انها عوارض خارجية لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخلية الوجود الخارجى خارجية و هيئآت الموجود العينى المجرد عينية كهيآت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنية بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجية و ذهنيتها انما هى اذا قيست الى ذوات الصور حيث لايترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجى الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما الكيفيتان فى الهواء والقرطاس مثلاً فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشىء باعتبار غيره وما للشىء باعتبار ذاته مقدم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سموا الصور المرتسمة فى ذاته تعالى ذهنية ارادوا انها علمية فى مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و متشابك بالاعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلمية لا انها ذهنية فى مقابل الخارجية اى لا يترتب عليها الآثار فانها فى باب ترتب الآثار أتم كيف و هى العلوم الفعلية التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و اما الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهى وان لم يكن وجودها للمادة ولا انها متشابكة بالاعدام الا ان لها وجود الانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدء ان يكون وجوده للعالم ولذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينيّة علما و معلوماً بالذّات للواجب تعالى كالاشراقيّين لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنيّة لأن عروضها لا يتوقّف على حصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى ولا حالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذّهنيّة ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص٥٣، س١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم الماهيّة لكانت اعتباريّة كما ذكرنا فى عوارض النفس والتالى باطل لأنّها اتم تأصّلاً من اولات الصور اعنى المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالى يعنى ان العلم من الصفات الحقيقيّة فلا بدّ ان يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه اذ «كمال الاخلاص نفى الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات العقل والنفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اما الاضافيّة المحضة والسلبيّة فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الانتزاع تعيّناً .

قوله (ص٥٤، س٤) : «من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى»

وهو ان يستفيد الشىء كمالاً من الغير بمدخليّة المادّة كاستفادة الماء الحرارة فاتّصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس الملزوم فى ترتب اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادّة لم يكن لها مدخليّة فمادّة النار فى قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان الصور النوعيّة النارية مجردة عن مادتها لكانت حارّة والاربعة لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخليّة الغير فاعلا كان او قابلا كان قبول الذات اياها بمعنى الاتصاف لا الانفعال من الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفـعال لأنّ علمها بعدالمعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من‌ذاتها انبعاث اللازم من‌الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس‌الصدور والاتّصاف عين‌الانبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص٥٤، س٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملا بها ولا منفعلا عنها» .

الفرق بين‌الثلاثة انه اراد بالاتّصاف ان تنبعث هى عن ذاتـه ولكن يكون لها سوائيّة مع‌الذات ولا يكون من صقع‌الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التى هى عندالمصنّف «قدس سره» من صقع‌الربوبيّة او انبعاثها لا يكون بـان يكون‌الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل‌الوجودات و اراد بالاستكمال بها والانفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بانّ‌الاستكمال بها بالنسبة الى‌السبب القريب اعنى‌الصور والانفعال بالنسبة الى‌السبب‌البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فان‌الصور‌الحاصلة فيها علمها‌الانفعالى فان‌العقل الفعال يفيـدها‌الصور عندهم فالصور مكمّلها‌القريب والعقل الفعال مكمّلها‌البعيد .

قوله (ص٥٤، س٧) : «بل هى من‌التوابع»

يعنى انها بعد تماميّة الذات وليس علو‌الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هى عنه والمصدر لا محـالة واجد و جامع كمالات‌الصوادر وفعلياتها فان معطى‌الشئ ليس فاقداً لـه فكما ان‌كماله بمبدء الصفات الاضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه‌الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعـلاها و اتمها و ابسطها الّذى هو عين ذاته و لـذا قالواعلمه‌الكمالى علمه‌الاجمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص٥٤، س٩) : «كنشوالاعداد...»

وكالصور العقلية من الاربعة والانقسام بمتساويين والزوجيه و زوج الزوجيه القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببى الا انّها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبه ترتيباً جمعياً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهرياً فضلاً عن كونه زمانيًا .

قوله (ص ٥٤، س١) : «و عن الرابع و الخامس بانه تعين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على انّ الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلميّة فصورة المعلول الاول القائمة به تعالى هو المعلول الاول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الازلى الذى هو حق نفس الامر لكل شىء وما هى عليه من اى شىء فالجواب انّ المعلول الاول الذى دلّ البرهان على انه مبين ذاته ماهيّة الموجودة بوجوده الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمى السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائيّة افعاله وليست كذلك لان سوائيّة الصفة ليست كسوائيّه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هى من الافعال انها من صقع الربوبيّة و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الاول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو الحقّ اللازم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن البناء صورته فى نفسك لتوجده في الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص٥٤، س١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجيّة فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلوم بنفس ذاته و ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهراً اوعرضاً من سوائية اريدبمافيها فانها واجبة بوجوب الله لا بايجابه باقيه- ببقاءالله لا بابقائه[1] .

قوله (ص٥٥ ، س٣) : «لسذاجتها ......

وايضاً لو كان العلم بهذاالا ستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئيّة فيتوقف على استعمال آخر ويدور اويتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها في العقل كانت كلية ولو كانت في قوى جزئيّة اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بها حضوري تارةً يعلمها من فاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيها و هي لفّ القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقاً جبليّاً تابعا لعشقها الفطرى بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارةً تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و ليس جميع فاعليّة النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعليّة الحق بالتجلى و بالعنايه- وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلى المستمد من عقلها الاجمالى حتى اذا لم يكن فيها صور ادراكية او عقليّة امكن ان يسلب عنها العلم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١ـ اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجى يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجى امر خارجى ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجى و ان كان اللازم من الاعراض والصور التابعة فيكون عرضاً خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجى..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل‌النظر والبحث .

قوله (ص۵۵، س۷) : «وخامسها ان‌الفاعل اما بالطبع» .

وجه‌الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين‌النفى والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان‌يلايم فعله طبعه فهوالفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون‌فعله‌بارادته بل يفعل بكره منه فهوالفاعل‌بالجبر اويكون فاما ان‌يكون علمه بفعله مع فعله‌بل عينه و يكون علمه بذاته هوعلمه‌السابق بفعله اجمالاً لاغير فهوالفاعل بالرضا اولابل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهو الفاعل‌بالقصداولابل‌يكون نفس‌العلم‌فعلياً منشأ للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات‌الفاعل فاما ان‌يكون ذلك‌العلم بالفعل‌زايداً على ذاته فهوالفاعل بالعناية اولا بان‌يكون‌عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاًغير متأخر فى‌الوجود و ذلك لانطواء وجودات‌الافعال فى‌وجودالفاعل و ذلك‌هوالعلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهوالفاعل بالتجلى و يقال له‌العناية بالمعنى الأعم و قداشرت الى وجه الضبط هذا فى‌المنظومة المسمّاة بغررالفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هوالقصد بالمعنى‌الأخص اى بالقصد بلا داع عند الأشاعرة القائلين بالارادة الجزافية و بالقصد مع‌الداعى عندالمعتزلة .

قوله : «قال فى‌السيرالعاشر منه» السير بفتح‌السين من‌حاشيتى‌الياء المثناة من‌تحت‌المنقلبة من‌الهمزة اما من‌المؤامرة بمعنى‌المشاورة او من‌الأمارة بالفتح او بالكسر او من‌الامرة بالتحريك بمعنى‌النماء والزيادة او من‌الامر واحد الأمور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب و العقل و النفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول فى وجه المناسبة فى تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال و ان كان من الأمارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق و ان كان من الامارة اى العلامة فلانها معالم الحق ومناهج الصدق و ان كان من الأمارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنويه والدولة الحقه و ان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» اومن الامر بالكسر فلأنها معارف عالم الامر والقلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الاوامر فلانها لاشتمالها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص٥٥، س١٤) : «فانه لايمثل اولا فى نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هى عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثانى ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعاليا استفاديًا من الاشياء و كلاهما باطل عند المعلم الأول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لأنه لم يكن شىء» .و قوله: «لأن ذاته مثال كل شىء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شىء ان فيه النحو الاعلى من كل شىء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله: «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العينى التام من الشىء و شيئية الشىء بتمامه لا بنقصه لايحتاج فى انكشاف ذلك الشىء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذى ابدع الرويّة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلولة و صفة مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضاً الرويّة بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلايبقى شيء منها يكون فى صقع الله تعالى ولا سيماً يكون من صفاته التى هى عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمّة الهادين عليهم السلام «هو الّذى كيّف الكيف ولا كيف له واين الأين فلا اين له» والاخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهيّة مع المعلول كما فى الماهية و لوازمها .

قوله (ص٥٦، س١٠) : «ولاالعلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضاً هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعليّة مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول فى قوله (قدس سره) :ولاالعلم بها من جميع الوجوه. لأنّه ايضاً ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من ايّة خصوصية و ايّة علة فاعلة و لان العلة ايضاً هو الوجه الاعلى الأتم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص٥٦، س١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التى هى بها علة»

و هذه الجهة هى الخصوصيّة التى لا بدّ منها فى العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخّنة فى النار للحرارة والصورة النوعيّة المبردة فى الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهناً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التى للمعلول و منطو فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شیء لشیء غیر متأخّر فی الوجود بل کلاهما موجود بوجود واحد .

قوله : «وهو علم ضعیف» لأنه علم حصولی ومن هذا القبیل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطبیب بالمنذرات .

قوله (ص٥٦، س٣٥) : «جهة امکانیة»

هی الصحّة والامکان اما ذاتی فیستلزم الماهیّة واما استعدادی فیستلزم المادة سیما عند من یقول وقوع الترک وقتا ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفیض ولوجعل الامکان صفة المفعول کما ظن کان صفة الموجب فعل الموجب کالاحراق من النار ایضا مقدورا علی ان القدرة صفة الفاعل فکیف یفسر بصفة المفعول والمعرّف لا یباین المعرّف .

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالی بهذا المعنی» ای فی المراتب المتأخّرة من الظهور کالعلم والمشیّة کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه[1] الا بما شاء، وما تشاؤن الا ان یشاء الله[2]» و کذا البداء الذی لأولیائه و انبیائه والاسف والمرض والتردّد و نحوها او نقول حقیقة البداء والتردّد زوال علم و حصول علم و کذا القدرة بهذا المعنی وقوع ترک عن علم و وقوع فعل کذا والوجودات جمیعا علمه وهذه الوجودات علوم تتکون و تتقضی فی صفحات المواد التی بالنسبة الیه تعالی کصحائف اذهاننا بالنسبة الینا والقوی الفعلیّة کلاً مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلیة و انما لا تستلزم التکثر والتغیر لأنها بما هی مضافة الیه تعالی ازلیّة کما قالوا الأشیاء بالنسبة الیه تعالی واجبات ثابتات .

١- سورة البقره ، آیه

٢- س١٦ ء ی٢٩ .

قوله (ص٥٧، س١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.......»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سموا الوجود المنبسط : كلمة كن . و عبَّر على عليه السلام فى نهج البلاغه عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هى مايعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأدية لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الأخَر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشايبة مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّه .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذى هو مقام الظهور معرب عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتيّه بالطبع والفطرة لابالمواضعه البشريه بل بالوضع الالهى على اسم من اسماءالله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والأنوار القاهرات فى سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و أخَر متشابهات العقول المجردات فى سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الداثرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظى و نطقه اللهجى كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكونى كما قال بعض اهل العصمة : «كرّرت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها[1]» والتشابه امّا باعتبار

١ـ و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من قائلها. قال الشيخ العارف صاحب ←

الحركة الجوهرية فى الاكسية و جنبه التعلق اتوابه متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

ای بسا کس را که صورت راه زد   قصد صورت کرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اى اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مثار الفرق واصل قرء الشىء جمعه و ضمه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شىء واحد بل شىء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصيين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص٥٧، س١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن فى كتابه الكبير[1] و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب[2] مشى منهجاً آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

العوارف و كان لسانه عليه السلام فيهذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء ملاعبدالرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : فى بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتيح الغيب طسنگى طهران آخر شرح اصول كافى مؤلف ص٣، ٤، ٥، ٦ فى بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا و ساداتنا فى مقام بيان القبلة و جهتها «بين المشرق والمغرب القبلة»

فی عالم المعنی ما کنت مختلطاً بالصورة والیمین عالم العقل فما کان لك هناك تخاطیط وتصاویر اذاً لارتاب الغالون بتذکر مقامك الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصویر الجسدی .

قوله (ص٥٧، س١٣) : «بل هو آیات بیـنات»

لفظ الآیات والصدور و ان ناسب الکتاب ایضاً الا ان الوصف بالبینات و لفظ ـ العلم بالایمان الکلام اذ ذاك العالم الشامخ الالهی هو عالم الذکر الحکیم و دار الیقین فان ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمین ولا تردد ولاغلط.

قوله (ص٥٧، س١٦) : «کالفرق بین عیسی و آدم .....»

ای فی ان الکتاب مخلوق من شیء ای من المادة کآدم خلقه من تراب والکـلام منشأ لا من شیء کعیسی فانه روح الله الغالب علیه التجرد والامریة ولذا کانت قبلته المشرق کما ان موسی علیه السلام کان قبلته المغرب «وما کنت بجانب الغربی[1] اذقضینا الی موسی الامر» و نبینا صلی الله علیه وآله وسلم کان قبلته بین المشرق والمغـرب لا شرقیة ولا غربیة[2] .

قوله (ص٥٨، س١٠) : «فاول نشآت الانسان البشری»

ای نشأته البشریة الاولیة فی الصعود آدمیـه ـ و نشأته الروحیه ـ الآخریة فیـه عیسویة ففی الانسان کما کان آدم کان عیسی و عیسی فی السماء وآدم فی الارض «انی جاعل فی الارض[3] خلیفه ـ» .

١ـ س١٢، ی١٨

٢ـ قد وردت روایات من طرق الخاصة والعامة فی باب القبلة ولزوم التوجه الیها فی الصلوة «بین المشرق...»

٣ـ سورة بقره ، آیة ١٢٠ .

قوله (ص٥٨، س١٢) : «ان الاعتقاد فى افاعيل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمه‌ٔ كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا [1] واحـدة» و بمقتضى السّنخية له وحدة ظليّة كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقيه‌ٔ ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهراً كانت اواعراضاً، فاذا تقيد عن الاطلاق و صار مضافاً الى الماهيات والأعيان صار الماهيات ايضـاً موجودة، لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيّة فلهذا الـوجود وجهان وجه يلى الرب و وجه يلى المهية و كذلك لاثره، اذ كل ممكن زوج تركيبى .

ومن المقررات ان الكلى الطبيعى موجود و ان كان بالعـرض و يكون الوجود واسطة [له] فى العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما فى البسائط الخارجيه‌ٔ . والمراد بالكلى الطبيعى الماهية المطلقة المقسم؛ والمطلقه‌ٔ للمخلوطـة والمجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله فى السماوات والارض وفى الذوات والصفات والافعال، كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما انّ للسماء وجوداً وللأرض وجوداً ،كذلك للمكلّف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشىء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ؛ و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود، وجود الانسان اذ قد علمت ان له نسبة الى القابل ايضا وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

١- سورة ٥٤، آية ٥٠.

شیء من الجانبین لکن الاثر ذو وجهین کسامر فهو بما هو مقید راجع الی المقید و بما هومطلق راجع الی المطلق و لیس الاثر بماهو مقید مستنداً الی الله کما یقوله الاشعری سواء کان الفعل خیراً و شرّاً لأنّه بما هومحدود ناقص، والله تعالی اجلّ من ان ینسب الیه الناقص المحدود و ان کان کالصلوة والزّکوة فالنقص راجع الی النقص والکمال الی الکمال ولیس هذا قولاً بالثّنویة لان الثّنوی یقول بمبدئین موجودین ونحن ارجعنا العدم الی العدم لان النقص عدم و معنی العلیّة فی العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علیّة الوجود للوجود و لیس فی المبدء ولا فی الاثر ترکیب حقیقی کما فی الطین بل کالترکیب من المبهم والمعین والجنس والفصل فی البسیط ، و هذا معنی «الأمر بین الأمرین» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسیط اختیار محض فی عین کونه تسخیراً صرفاً و تسخیر بحت فی عین کونه اختیاراً محضاً و لذا حین سئل بعض ائمتّنا «علیهم السلام» : هل یکون منزلة بین الجبر والتفویض. قال علیه السلام: «نعم منزلة بین المنزلتین[1] اوسع مما بین السماء والأرض» و سبب الأوسعیة: ان مابین السماء والأرض لیس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فیه[2] .

۱ـ من طریق الکافی عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابیعبدالله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لاجبر ولاقدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها الاالعالم او من علمها ایاه العالم.» ایقاظات سید محقق داماد مبحث جبر وتفویض حاشیه قبسات ۱۳۱۲هـ ق ص۹۶،۹۷،۹۸ فی الکافی : عن ابیعبدالله «لا جبر ولا قدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها الاالعالم اومن علمها ایاه العالم» عن ابی جعفر و ابیعبدالله حین سئلا : هل بین الجبر والقدر منزلة فمالانعم اوسع مما بین السماء والارض» عن ابیعبدالله ایضا (حین سئل علیه السلام عن المنزلة بین الجبر والقدر)اوسع مما بین السماء الی الارض» ان شئت تفصیل هذا المذهب والاقوال الواردة فیه فعلیك بالمراجعة الی شرح اصول شیخنا الکلینی شارحه العلامة صدر المحققین وهو «ره» متفرد بین العامة والخاصة فی تحقیق العقاید الاسلامیة .

۲ـ لان للوجود مراتب و لکل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بین الامرین .

ثم‌استعمال لفظ‌الجبر غیر صواب لأنه یستدعی ارادتین‌متباینتین احدیهماجابرة والاُخری مجبورة وهنا لیس کذلك فالصواب مااستعملنا من لفظ‌التسخیر اوالقهر کما فی‌الکتاب‌الالهی «کلٌ مسخَّرات بامره و هوالقاهر فوق عباده[۱]» .

قوله (ص۵۹، س۱۳) :

واتلوجمیعاً قوله تعالی: قاتلوهم[۲] یعذِّبهم‌الله بایدیکم» واتلوا ایضاً قوله: «انَّ الله یقبل‌التوبة[۴] عن عباده و یأخذالصدقات» فقد اسندالاخذ الی نفسه و انت تری ان‌الفقراء یأخذونها فاخذالحق فی عین‌اخذالخلق فماالطف اشاراته وما ادق تلویحاته.

قوله: «ان مقتضی‌التوحیدالخاصی حمل متشابهات الکلام علی ظاهرمعناه...»

الی قوله : «من غیر لزوم تجسم» عدم‌اللزوم یستقیم بتحصیل القدر المشترك بین‌الرقایق والحقایق مفهوماً و مصداقاً امالاول فبان یعلم ان‌اللفظ موضوع للمعنی العام المشترك فیه لجمع ما یستعمل فالیدمعناها ما به یبسط و یقبض و یبطش سواء کان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلی اوجارحةاوهمة والعرش مایعلو علیه‌الموجود العالی المرتبه" سواء کان روحانیاً کالقلب‌والعقل والوجودالمنبسط او جسمانیاً وفی الامورالاخرویة المیزان موضوع لمایوزن ویقاوس به‌الشیء مطلقاسواء" کان‌محسوساً او متخیلاً" او معقولا و اذا کان محسوسافبای شکل وایّة هیئةکان فیشمل‌ذاالکفتین والقبان والسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جمیع ما یطلق علیه ، والقلم موضوع لما ینتقش به‌الشیء مطلقاً فیشمل‌القلم‌الاعلی الذی هوالعقل‌الکلی والعقل

۱- سورة ۱۶، آیة ۱۲ ۲- سورة ۹، آیة۱۴

۳- سورة ۹، آیة ۱۰۵.

الفعال الذی ینتقش به‌النفوس الناطقة و الخیال و المصورة و القلم‌الجسمانی سواء کان من قصب اوذهب اوخشب او غیرهاواللوح‌لما ینتقش فیه وهکذا فی‌البواقی والواضع هوالله‌تعالی و انما عبّر بظاهر المعنی والمفهوم‌الاول لشمول المصادیق‌المحسوسة و تغایرالکلی والحصّة بالاعتبار فالتوصیف من‌باب قولهم: «ماصحّ علی‌الفرد صح‌علی الطبیعة» و اماالثانی فیتم بوجود اصل محفوظ فی جمیع مصادیق مفهوم‌اللفظ و قد قرر فی مباحث التشکیك ان فی الحقیقةالبسیطة المشککه- ما به‌الامتیاز عین مابه الاشتراك، فذلك‌الاصل المحفوظ والسنخ‌الباقی هو بازاء المفهوم‌المشترك و یجوز اختلاف افراد نوع واحد فی‌التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فی‌الجوهر فلاالحقیقة خارجه- عن‌المعنی الحقیقی ولا الرقیقة ولا رفیقه الرقیقة ولااللفظ مخصوص باحدیهما حتی‌یکون الاخری مجازاً ، والاصل المحفوظ لیس جسماً ولا جسمانیاً حتی یلزم التجسم‌والتشبیه وکل‌الحقایق [متأسیة] فی هذا المعنی بالوجود .

قوله (ص٥٩، س٣) : «ولم یأخذوا علم‌الکتاب من‌الله و رسوله......»

والحال ان‌الله تعالی قال: «اتقوالله[1] یعلمکم‌الله» وان المعصوم علیه‌السلام قال کما فی اصول‌الکافی: «اعرفوالله بالله[2] والرسول بالرسالة» و عن ابی‌یزیدالبسطامی (قدس‌سره) : «اخذتم علمکم میتاً عن‌میت‌و اخذنا علمنا عن‌الحیّ‌الذی لایموت» .

قوله (ص٥٩، س٥) : فکیف یکون بعضهـا....»

ای مع ان اجزاء المتصل القار و غیرالقار متشابهة فی‌الحد والاسم و مشابهة

١ـ سورة ٢، آیة ٢٨٢ «اتقوالله و یعلمکم‌الله...»

٢ـ باب‌الحجة من‌کتاب‌الوافی للعارف‌الفیض «قده»وشرح اصول الکافی لمولانا صدرالحکماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخر متقابلان.

قوله (ص٦٠، س٥) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد......»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه.

قوله (ص٦١، س٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود......»

يعنى انالمعيّة فى كل بحسبه ففىالقارات معية السعين بنحوالاجتماع و فىـ السيالات بنحوالتعاقب تحقيقاً لمعنىالسيلان فالترتيبالزمانى لا يقدح فيها.

قوله (ص٦١، س٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتواالجدوى فيه بانالاضافة امر عقلى فالاجزاء مالم يعتبرهاالعقل متقدمة و متأخرة ليست مضافه حتى يطالبالمعية و اذااعتبرهاالعقل ففىالعقل لها المعية و ايضاً لما كانتالاشياء تحصل بانفسها فىالعقل فالمعية العقليه لهما فىنفس الامر لانهما فيه هما فيها.

قوله (ص٦١ ، س١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليسمجرد انالمتقدم و المتأخر وما فيه واحد حتى ان يقالالزمان ايضاً كذلك بل لانالوحدة هناتم من كل الوحدات فضلاً عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذالوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد ولا اجزاء عقليّة ولا خارجيّة ولا مقداريه وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك «هوالاول والآخر والظاهر والباطن» علىان تقدمالزمان و تأخره ايضاً بالوجودـ الحقيقى الذى وجودالزمان بوحدتهالاتصاليّةالتى لابداية زمانيه و لا نهايه لهشأن من شئونه كما قال (قدسسره) فلا يتقدم(الىآخره) و هاهنا بيان اسهل لهذاالتقدم اما قوله: «تجليه فىاسمائه» فهو ان للهالاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدير المريد السميع البصير المتكلّم والكل وجودها واحد عين ذات الحق تعالى لان اعتبار الحيوة مقدم" على اعتبار العـلم واعتبار العلم على اعتبار القدرة و هكذا وفى الاحاديث «علم و شاء و اراد و قضى وقدرو امضى» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبيانه ان لكل موجود سواه جهة نورانيّة و جهه" ظلمانيه" والجهه" النورانيه" هى وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اينما تولّوا فثمّ وجه الله[1]» .

قوله (ص٦١، س١٦) : «وتقدم نفس الوجود على الوجود» .

اى مضافاً الى الماهية فلا يرجع الى التقدم بالحق لان ذلـك التقدم كان فى الوجود مضافاً الى الحق لكن لا فرق محصل يتميز به عن ساير الاقسام لان التقدم والتأخر فى الوجود الحقيقى مضافاً الى الحق هـو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتيّة كما اشار (قدس سره) اليه و بماهو مضاف الى الاشياء تقدم بالعلية اوبالطبع او غيرهما لان العليّة والمعلولية فى الوجودات بالذات و اما شيئيه" الماهيه" فالتقدم والتأخر فيها بالعرض اللهم الا ان يقال: تقدم نفس الوجودات بعضها على بعض بما هى وجـودات ومن حيث: ان الوجود ذوكثرة نوريّة اى: ذومراتب متفاضلـة تقدم بالحقيقه" و من حيث اضافة الوجود الى الحق تعالى وان مابه الامتياز عين ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حيث الاضافة الى الماهيات و هى الكثرة الظلمانية تقدم بالعلية او بالطبع او نحوهما .

والحق فى بيان التقدم بالحقيقة مافى بعض كتبه: «انه اذا اتصف شيئان بشىء و كان ذلك الشىء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه كان الاول متقدماً

١ــ س١٤، ى ٨٠.

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون فى الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الذى قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق فى الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

قوله (ص٦٢، س٢) : «ومن احوالها الهوهوية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهوهوية . بناء على المشهور من ان الهوهوية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هى المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هى الوجود كما فى حمل الشايع والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان فى الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان فى الانسانية والانسان فرس اى متحدان فى الحيوانية و زيد اسد فى الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهوهوية .

قوله (ص٦٢، س٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الأولى و هو الغيرية ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء فى اول الاشراق الثانى لهذا ان الغيرية من احوال الكثرة كما ان الهوهوية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و اما متقابلان .

قوله (ص٦٢، س٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما مايكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة فى العروض فهو الواحد الحقيقى اوله فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقى و امايكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقى فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غيرحقيقى لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفة النوع ولكن نفس النوع واحد حقيقى وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غيرحقيقى لأنهما موصوفان بصفة جنسهما والجنس واحد حقيقى و هكذا فى التشابه والتساوى و نحوهما ثم الواحد الحقيقى اما ذات له الوحدة و اما نفس الوحدة الحقة والواحد بمعنى ذات له الوحدة اما واحد شخصى غير وصفى او وضعى واما نوعى . «اما واحد شخصى غيروضعى او وضعى اما نوعى....خ،ل» .

قوله (ص٦٣، س٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اى يرجع الى القسم الاول فى كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقيقى وليس المراد ان جهة الوحدة فى الواحد الغير الحقيقى واحد شخصى دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصية فى اقسام الاتحاد الا فى الهوهوية و اما قوله لها مراتب فى القوة والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقى و يذكره هناك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقى ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار فى شىء .

قوله (ص٦٣، س١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان فى الانسان النوعى واحد بالنوع والانسان واحد نوعى والانسان والفرس المتحدان فى الحيوان الجنسى واحد بالجنس والحيوان واحد جنسى .

قوله (ص٦٣، س٩) : «لانّ التناقض من النسب المتكرّرة .....»

يعنى ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل[1] عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبه رفع للموجبه بل رفع السلب سلب السلب والموجبة مفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص٦٣، س١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين.....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبه الكلية والسالبه الكليه عندهم ضدان .

قوله: «فالعمى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع مابعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ماليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقه والانتثار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص٦٤، س١٣) : «لا انه يعرض الكثرة.....»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو التقابل عن الطرفين...

قوله (ص٦٥، س٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه انكان موجوداً فالوجود اما عين‌الوحدة و اما مساوق لهما والمانع يكفيه‌الاحتمال ولولا انه من باب ارخاءالعنان لما سلم‌الوجود كما سيصرح ان‌الكثير المقابل لمطلق‌الوحدة غيرموجودوقال‌فى‌الاسفار ان‌مجموع الانسان‌والحجر الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولوكان مجموع قسمين قسما عليحدة لم‌ينضبط التقاسيم نعم كثرة حقيقةالوجود فى عين‌وحدتها على ما هو مقتضى‌التشكيك‌ـ الوجودى لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه‌الامتياز فيها عين مابه‌الاشتراك مقتضاه البرهان والذوق والعيان‌وهى‌الكثير بماهوكثير الموجود والكثير بماهو كثيرالواحد.

قوله (ص٦٥، س٤) : «لست اقول»

وهوالذى تعرض له‌الشيخ بقوله تعرض (الى‌آخره) اى لست اعنى بالوحدة فى قولى‌الكثير واحد كما انه موجودالوحدةالعارضة للكثرة بل‌الوحدة التى عين‌وجود الكثرة السابقة على‌الوحدةالعارضة .

قول (ص٦٥، س٧) : «بل اقول: ان‌الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقين متخالفين :

احدهما : انا نختاران‌الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لان‌ الكثرةالمقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردناالكثرة المقابلة الخالية عن جميع انحاء الوحده‌ وان لاحظنا ان‌للوحدة انحاء بعض انحائها الكثير بالفعل الذى كالكم‌المنفصل وان نفس هذه‌الكثرةوحدة مانجيب بان‌الكثير بماهو كثيرواحد وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه‌موجودلكن وحدته‌الوحدات فوجوده‌الوجودات.

ذاته‌الودود و كيف لا والفعل مقــدمة و وسيلة للفاعل لنيل‌المطلوب الذى يساق له‌الفعل‌ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى‌من‌الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقدالكمال والاستكمال بالفعال بالصمدالغنى التام وفوق‌التمام يليق .

قوله (ص۶۹، س۵) : «عنصر»

«عنصر» اى مادّة لا علة مادية ان‌كان‌المستعد له صورة نوعيه كالامهات لصورالمواليد اوالمستعد موضوع ان‌كان‌المستعد له عرضاً و صورة شخصية كقطع الخشب لهيئة‌السرير .

قوله (ص۶۹، س۷): «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارةالاولى اولى‌الا ان‌الثانية فى‌لسان‌القوم اكثر تداولاً و وجه‌الاولوية‌ان فيض‌الوجود يمر من‌العقل‌الفعال على‌الصورة و منها الى‌الهيولى ولا نعنى بالوساطة اوالشركة الا هذا و بينا فى موضع آخــران لا فاعلية استقلاليه للصــورة على‌ـ الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن‌الالهى بالنسبة الى‌الهيولى لان تأثيرالجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبه الى‌المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذاالوضع بعد تصويرها بالصورتين‌اذالعرض متأخر عن‌الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص۶۹، س۹) : «فالعلل لا تزيد عندها على اربع.....»

اى‌الزيادة بالاعتبار اذ رجـع اعتبارعلية‌الصورة للمادّة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علة صورية لها .

فی‌الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن‌اللطايف ان‌العــدد.....»

تجد فيها غيرالوحدة فكل عدد من‌الاعداد التی من‌النسب‌الاربع فيه‌التباين من الآخر ليس اجزاؤه الاالواحد فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره‌الاعدادالمتباينة ولو فی غاية‌التباين و تكرارالشیء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات‌الشیء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فی البيت مرّة بعد اولی و كرة غِبّ اخری لم‌يتعدد تعدداً شخصياً او نوعيا و هذاالواحد لابشرط صار باللحــاظات الكثيرة اعداداًمتباينة لها احكام و آثار متخالفه مما هی مشروحه فی علم‌الحساب و علم‌الاعداد وغيرهما والماهيات‌الاخر ليست كذلك‌مثلاً الجسم‌المائی مادّة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس علی ذلك ولم يصرالجسم جسما بتكررالمادّة مثلاً ولاالانسان انساناً بتكررالنفس مثــلاً فمفهوم‌الواحد فی مفاهيم الاعداد كحقيقة‌الوجود بالنسبة الی انحاء‌الوجودات ولعل هذا معنی قول سيدالساجدين زين‌العابدين‌علی‌بن‌الحسين عليهماالسلام : «ياالهی لك وحدانيّة‌العدد» ای لك وحدانية آيتهــاالوحدانيه التی هی راسمة‌الاعداد و علة قوامها و عادها و مفنيها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«علی ان‌الفصلين» ای مع ان‌الفصلين .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعدم استقلالهما فی‌الوجود»

لان‌الفصل بعض‌الماهيّة وليست ماهيّة تامه انما الماهيه التامه هی النــوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجيّة من احكام الماهيّة النوعيّة .

قوله : «اذالعلّة هناك امرٌ واحد هو عدم العلّة التامهٔ بما هى علهٔ تامهٔ» .

يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصيّة وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطيّة متصلهٔ و منفصلهٔ و غير ذلك بتبعيهٔ السوجبات فالعلّة التامّة لوجود شخصى شخصيهٔ فكذا عدمها والتمحلات التى اشاراليها منها ان استقلال كل عدم جزءمشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلاً و منها ان العلّة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى عليّة الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفّة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص٦٨، س١٧) : «وكما ان العلة الغائية......»

هى ما يكون تصوره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفايدة مايترتب على الافعال و من هناقالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص٦٨، س٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأسٍ فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ .....»

حيث استدل على مغايرةالوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلية»

فان الاتصال الوحدانى عين الوحدة الشخصية فى المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويّتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم التعليمى فمعروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقى بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفنيها مثالاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهورتو بمنست و وجود من ازتو «فلست تظهر لولاى ولم اكن لولاك»

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدعيّة الى العقول والمخترعيّة الى الافلاك والملكوتية الى العناصر والرازقيّة الى المرزوقين والمالكيّة الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافة النصفيّة الى الاثنين والثلثيّة الى الثلاثة والربعية الى الاربعة الى نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسميّة والعادية و غيرهما ومن هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محاله‌ بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون فى وجه الضبط ما يتوقف عليه الشىء اماوجوده واماعدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المُعِد والثانى هو المانع والاول اما داخل فى قوام الشىء او خارج والداخل اما مابه الشىء بالفعل الى آخر ما ذكرنا فى حواشى الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذالشرط مثلاً اما شرط فاعلية الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتمّمات التأثر و كذا فى غيره .

قوله (ص٦٩، س٣٠) : «فلا بد فى تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل فى نسبة المعلولية اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعه‌ من الحركه‌ الوضعيه‌ الفلكيه‌ لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهى رابطة للحوادث الى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخلة فى الحوادث المتجددة محتاجه‌ تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسه‌ الفلكيه‌ ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكليه‌ ثم العقل الكلى «والله من ورائهم محيط[1]» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه‌ او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل فى مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل فى حقيقة الوجود و يراد بها سعته و حيطته

١ـ سورة البروج ٨٥، آية ٢٠.

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصيةالوجود المنبسط فهى المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجود عين التشخص لاالتشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصه كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التى هى امارات الشخص ولكن حيثيّة هذاالتشخص والخصوصية لا تنافى ذلك العموم والحيطه بل عينهما الا ترى ان النفس الناطقة الشخصيّة كيف يسع رداءشمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيّه والقدسيّه والكليه الالهيه وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياها ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندركانت بساطتها اقهر.

قوله (ص٧٠، س١٠) ، «وهوالصادر الاول»

فهو الواحد الذى قال الله تعالى: «ومامرنا الا واحدة[1]» اى ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذاالوجود امر كن وماهيّة الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثر فى هذه الكلمة بل فى الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مدالظل[2]» كما ان وحدة مبدء الكل حقّة حقيقية لم يشذ عن حيطه هذاالوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذى يتوهم وروده اكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانّه جامع لكل الفعليات التى دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

١ـ سورة٥٤، آية ٥٠ ٢ـ سورة ٢٥، آية٤٧

فاقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الاالله».

قوله (ص٧٠، س١٥) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق انّ الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثراً لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهيّة اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهيّة و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود [1] مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصّة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهيّة لاغير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصّة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصّة هو المطلق المضاف الى ماهيّة ماهيّة

١ـ واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثره الوحدانى ايضاً مطلق عار عن كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوحدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو معذلك مطلق سار فى الحقايق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم ان هيهنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ١٨٩ .

فبعيد عن مشرب اهل‌الذوق والعرفان لان‌الماهيه عندهم اعتباريّة و للوجود مراتب نعم هذا يناسب‌المذهب‌المنسوب الى‌ذوق‌التأله .

والبيان الأقرب عندى لكلام هذاالعارف‌المحقق ان‌مقصوده ان‌الوجودالمطلق صنعه والوجودالخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح‌الفاء و هذا مفعوله و ذلك «كلمة كن» و هذا يكون و ذلك‌الايجادالحقيقى‌وهذاالموجود بالايجاد و ليس مراده‌بالاثر هوالماهيّة اذ لا تفاوت بين‌الاثر والفعل‌بمعنى المفعول و ناهيك فى ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقةالاثر هوالوجود فالثلاثة كلها مراتب‌الوجود كما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) فى اول‌الكلام .

قوله (ص٧١، س١) : «ولهذا يقال لها الآثـار»

اراد بها العكوس اى‌الماهيات عكوس‌الافعال التى هى‌الوجودات‌الخاصة .

قوله (ص٧١، س٨) : «تقدم‌الذاتى على‌ذى‌الذاتى»

وهوالتقدم بالتجوهرالّذى هوحكم‌شيئية‌الماهية كتقدم شيئيّة ماهيه الجنس والفصل على ماهيّة النوع فان ما فيه‌التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهـرالشىء و قوامه بحيث لو جاز تقررالماهيات منفكّةعن‌كافّةالوجودات لكان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم‌الفاعل‌التام و يلزم ان لا يتصورالماهيّة بـدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودهافضلاً عن ايجادها فضلاً عن موجدهـا .

قوله (ص٧٢، س٣) : «واماالثانى فانها كانت مجعولة.....»

فى نظم هذاالبرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفى‌تعددالجعل على‌نفى تعددالماهية وبناء تعلق‌الجعل باى واحدة منها او بكلهاعلى تعددها فهذا فى‌المثل كالنعامـة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انى ابل .

والجواب : ان بناء الاول على نفى تعددالماهيّة بذاتها و بناء الثانى ليس على تعددها بذاتها بل على تعدد حصولاتهـا فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص٧٢، س٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان انقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصر الكل واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة......»

ان قلت : هذا من انتقض بل ينبغى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث ـ الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يقال متشخصه" بدل موجودة .

قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففى هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه" ولو بصنع الغير كانت ذاتـها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل و مع قطع النظـر عن الفاعل ذاتها بلا تفـاوت و لما كان التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصة" فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص٧٣، س٩) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فى الماهيّه" المنتشرة الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول ماهيّه" زيد مثلاً" يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص۷٤، س۸) : «بل كون الشیٔ بنفسه متعلق الوجود بغیره......»

ای الحاجة ذاتية للوجود والذاتی لا يعلل والتعلق عين الحاجه‌ فكونه سبب الحاجــة معناه انّها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضی ذاته الوجود وهو عين الوجود و هذا ايضاً معنی قوله (قدس سره) فی موضع آخر: سبب الحاجة هو الامكان بمعنی التعلق والفقر .

قوله (ص۷٤، س۱۱) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنی الذات ای ماهية المعلول ظل لماهيّة العله‌ والتقدم والتأخر بالعلية انما هنا فی الماهيتين وهذا بناءً علی طريقة صاحب الاشراق: ان التشكيك فی الماهيّه‌ فحيوانيّه‌ الفيل فی انها حيوانية اتم من حيوانيه‌ البعوضة والتحقــيق ان تلك الحيوانيه‌ فی وجودها اتم و هذه فی وجودها غير تــام والتشكيك راجع الی الــوجود .

قوله (ص۷٤، س۱۵) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود......»

لان الوجود كون الشیء و تحقق الشیء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها اشارة عقليّة هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الی الماهيّة فاذا كانت فيما به تذوّتها و تجوهرها غنيّة ففی وجــودها غنيّة هذا خلف فالماهيه‌ فی تذوّتت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص۷۵، س۸) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية......»

وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهيّة لايستحق حمل الموجود ولا

المعدوم ولا يصحّ شيئاً منهما فان نفسها هى التى مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هى وهى اعتباريّة بالاتفاق وانما قال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم اوالعدم لا يصير مصداق الموجود اوالوجود ولو بجعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتى كذلك نفس شيئيّة الماهيّة لأنها و ان لم تكن معدومه لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثيّة ذاتها التى يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص۷۵، س۱۶) : «لأنا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهيّة مصداقاً للموجود فنفسها هى التى قبل الجعل و بالاتفاق اعتباريّة ولا علاقة له مع الموجوديّه ولا مع المعدوميه و ان اضيف اليها شىء كانتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسه و هى اعتباريّة فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهى الوجود الذى هو حيثيّة طرد العدم و هى مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهيّه نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور اوالارتباط اوالانتساب الى العلّة او غير ذلك .

قوله (ص۷٦، س۹) : «وهو ليس عيناً لشىء منها .....»

بل هو زايد فى الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هى الوجود اذ كما قال فى موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازى فى الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهى فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشىء .

قوله (ص۷٦، س۱۹) : «الاالفاعل والغاية»

بل هما فى الصادرالاول واحد فالعلة الفاعلية هى الغايه اذ لا يجوزالاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» اى مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعتا الحركة المتشابهه المخصوصه فاستدل بها على جسمه الشخصى المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعية اى بتبعية موضوعه .

قوله (ص۷۷، س۱۰) : «وجدتها كانها شئ واحد...»

فلا تكثر فى العله الفاعليه بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شىء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا فى العلة الماديه و غيرها بل الاربع كانها شىء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هى ومن حيث ان المادة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صفعه والصورة ايضا شىء متدرج فى الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشىء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشىء بالفعل ، صورة هى غاية كما قال (قدس سره): من حيث انها ماتنتهى اليه الفعل والغاية ، هـذه قد تكون هى العلة الغائيه المعقوله للفاعل والمعقول متحد بالعاقل؛ وايضاً العلة الغائية هى الفاعل كماسبق .

وايضاً الصورةالخارجيّة عين‌الصورة التى فى عالم‌الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح‌المادّة والمعلوم متحد مع‌العالم و ايضاً الغاية كمال‌الصورة فالصورة الكماليّة للسرير جلوس‌السلطان عليه والصورة التماميه للكتاب قرائة القارى اياه .
وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهه . قد

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّة الفاعل ان كانت علّة غائيه و غرض من جهة اى: من جهه استكمال‌الفاعل‌الامكانى به ، و غايه من جهة اى : من جهه انها تدعو الفاعل على‌الفعل .

قوله (ص۷۸، س۲) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان‌المادّة من انقص مراتبها الى‌اعلاهاشىء واحد فالمادّةالاولى والمادة الجسمة والماده النوعيّة و هكذا الى‌الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجودالعشق والشوق فيها ظاهر؛ كلهاواحدفاذا كانت هى عين‌المادّة الاولى و كمالها وكمال‌الشىء «هوهو» فعشقها و شوقهاعين عشق الهيولى‌الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاًمن‌الافعال المشابهة فان‌الفاعل للسواد الدخان لاالنار ولو سلّم ان‌السواد من‌النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات- الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب‌والطلب سخونه «ما» حتى عرّف‌الميل والارادة فى‌السلوك بانها جمرة نار تنقدح‌فى‌القلب وهذا كما قلنا ان‌القهر فى‌الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى‌النفس حالة نفسانيّه معنويه ، و فى‌البدن غليان‌الدم وانتفاح‌الاوداج او نعكس‌الامرونقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونه اشتدّالحركه كما فى‌النار .

قوله (ص۷۹، س۱) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احقّ ان يقال ان فيه شرط زيادة على سنخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سنخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفى؛ فغرض الشيخ فى رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سنخيّة الوجود لا بدّ من السنخيّة فى الماهيه [1] ايضاً كما قال :فيها: كل منفعل ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل فى جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيهامثالها وهى الصورة العقليّة المجردة والسيف انما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملامستها» انتهى .

قوله (ص۷۹، س۸): «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض [1] عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضعة بل ينادى فى جميع كتبه وفى هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة فى الفعل والفاعليّة ليست الا التشأن وبالجملة المباينه الصفتيّة كافيه فى الفاعليه الحقيقيه كما قال على عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونه عزلة» .

۱ــ واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلة لا بد وان تكون السنخية موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة ؛ لهذه السنخية يؤثر عقل الاول فى الثانى و يؤثر الجوهر الجسمانى فى العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنخية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتالهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السنخية هى لا بد منها فى العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شىء عن كل شىء .

۱ــ المفاض....خ‌ل

قوله (ص٧٩، س٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والآخر فعلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثيّة القوة معاندة لحيثيه الفعليه كما هو مفاد دليل القوه والفعل الذى هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادى بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمحّلات الكثيرة فى باب الحلول والعليّة والتفرقة بين المركبات الخارجيه والعقليّه وغير ذلك[١].

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادّة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف و هذا نقصان ذاك لا انّه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص٨٠، س١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فى جانب المادة القوة والابهام»

والعناصر مادّة المواليد فالصورة الواحده والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص٨١، س٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

التى هى جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضيّة الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١ـ والحق ان التركيب الانضمامى ينافى الحمل والمبهم متحد فى الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص٨١، س٥) : «انا قد وضعنا قاعـدة»

ذكرها فى مباحث‌الصورالنوعيّة من‌الجواهر والاعراض من‌الاسفار[1] ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحـدةطبيعيّة من امرين احدهما متيقن‌الجوهريّة والآخر مشكوكها واردت ان تعلم حـال‌الآخراً هو جوهراً وعرض فانظر فى درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب‌الآثار فان‌كان وجوده اقوى مما تحققت جوهريّته وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المـركب الحقيقى بالعليّة والمعـلوليّة والتقويم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعليه الى ذلك‌الاقوى لازم والى‌الآخر مقابلهمـا فيكون ذلك جوهراً والا لكان‌المعلول اتم‌وان كان‌وجوده اضعف‌كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهراً كان ماده لوجوب‌احتياجه الى‌الجوهرالآخر والا لم يتحقق التركيب‌الحقيقى وهذا كالنبات والحيوان‌المركب‌كل منهما من‌الجسم والنفس ونشك فى‌ان‌النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلـوم ان‌الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثارالجسم والجسم محتاج فى‌تنوعه الى‌النفس كما ان كل مادّة مجسمة محتاجه فى‌التنوع الى‌الصورة النـوعيّة فيعلم من هذا ان‌النفس جوهر .

قوله (ص٧١، س١٨) : «لما ذكره‌المحقق‌الطوسى»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدءالقبول لا مفهوم‌الوصف .

قوله : «لايوصف بها لا مادة له فى‌الخارج» ولا فى نفس‌الامر بل ماله مادّة ايضاً لجريان‌المناط الذى ذكره (قدس‌سره)من‌ان‌الامكان‌عدمى الا انه يوصف‌بالامكان

١ـ اسفار اربعه جواهر و اعراض ، طبع طهران ١٢٨٢ﻫ ص١٤٠ .

الاستعدادى الذى هو موجود والاتصاف‌به من باب تحقق‌الطبيعة لا من باب سلب الطّبيعة .

قوله (ص٨٢، س١٠) : «اذاالامكان مفهوم علمى.....»

حاصله ان‌الامكان سلب‌الضرورتين وسلب‌الطبيعة بسلب جميع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحّة سلب‌الضرورتين عن‌مرتبة من مراتب نفس‌الامر و هى مرتبة الماهيّة من حيث هى لا يصح سلب‌الضرورتين عن مطلق نفس‌الامر لان رفع الطبيعة برفع جميع افرادها ، فبمجرد سلب‌الحركةعن زيد فى‌بيته مثلاً مع كونه متحركاً فى السوق لا يصح سلب‌الحركة عن زيد فى‌نفس‌الامر ؛ فالضرورة فى‌المرتبة مسلوبة عن‌العقل‌الكلى ولكن‌الضرورة السابقة واللاحقة حفّتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام‌المبدء الاول الذى لا يمكن من‌عدم‌المعلول الذاتى له غير مسلوبة عنه .

قوله (ص٨٢، س١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه‌المادة هى‌المادّة بالمعنى‌الاخص ولو اريدمعناها الاعم اى‌حامل‌الاستعداد، فموضوع‌العرض و متعلق‌النفس ايضاًمادّةوهى بهذاالمعنى فى قولهم: «كل حادث مسبوق بمادّة و مدّة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا كانت‌القوّة انفعاليّة فهى مبدء قابلى للتغيير من‌آخر من‌حيث هو آخر فاطلاق‌المبدء على‌الفعلية والانفعاليّة فى التعريف من باب عموم المجاز .

ثم ان‌القوّة بالمعنى‌الاول اى مبدء التغير يستعمل فى مباحث‌القوى والطبايع ومباحث‌النفوس والقوّة التى تقابل‌الفعل يستعمل فى مباحث‌المواد والتى تقابل

الضعف فی مباحث‌الکیفیات من‌القوة واللاقوة .

قوله (ص۸۳، س۵) : «وقوة‌الفاعل قد یکون محدوداً.....»

وجه‌الضبط بقول تفصیلی ان یقال : قوة‌الفاعل اما ان یکون علی فعل واحد واما ان یکون علی کثیر و کل منهما اما مع‌الشعور اولا معه والقوة علی‌الواحد العدیمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومة له والمقومة اما فی‌البسیط و اما فی المرکب بالتفصیل الذی ذکره فی مرحلة‌القوة والفعل من‌الاسفار[1] .

قوله : «وقد یظن فیفسرون‌القدرة بصحة‌الصدور واللاصدور» والصحة‌امکان وواجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من‌جمیع‌الجهات و قد یفسر بوقوع‌الترک وقتاً ووقوع‌الفعل وقتاً وهذا انقطاع‌الفیض .

قوله: «یصدق علیه انه لو لم یشاء....» لأنه عالم مرید واستحالة عدم‌المشیة لانها عین ذاته تعالی ولان تمامیة وجوده و حکمته و تکلمه لا یقتضی قطع‌الفیض فعدم‌المشیة عدم هذه .

قوله (ص۸۳، س۱۸) : «مضطر فی صورة مختار»

وذلک لان‌الداعی یسخره و یقسره علی‌الفعل ولولاه لم یفعل‌فلا فاعل بذاته‌لذاته الا واجب‌الوجود تعالی فلا مختار بالحقیقة الا هو «وهوالقاهر فوق عباده» .

قوله (ص۸٤، س٤،۵) : «بل لشیء لم یکن فی نفسه متحرکاً»

الاوضح زیادة «الفا» او «حتی» علی قوله: «لم یکن» وقس علیه‌الکلام فی قوله قدس‌سره «یکون‌السخونة‌فیه‌بالقوة» والمستتر فی «لم‌یکن» عاید الی‌المتحرک والبارز فی کلمة «فیه» الی‌الحار .

۱ـ الاسفارالاربعه چاپ ط ک ۱۲۸۲ ه ق جلد اول ص

قوله (ص۸٤، س١٤): «فحقيقةالهيولى هىالاستعداد والحدوث»

اى حدوث‌الاستعداد الذى هو بل ذاتهـا لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعداستعداد، لقبول صورة بعدصورة كلاهما اى‌الاستعداد والصورة على سبيل‌الاتصال وكلا جوهر اماالصورة فظاهر و اماالاستعداد فلأنّه حقيقةالهيولى التى‌هى‌جوهر ولا غرو فى‌كون‌الاستعداد جوهراً فكما ان‌العلوم والارادات والقدرة وغيرهاتنتهى الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك‌الاستعدادات ينتهى‌الى استعداد قائم بذاته هى‌الهيولى فظهـر حقيقة قوله (قدس‌سره): «فحقيقةالهيولى‌هى‌الاستعداد والحدوث» .

ثم‌الاولى تأخير هذه‌الحكمةالعرشية من‌الحـكمة العرشيّة التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض‌النسخ ليس قوله : «فالحركه‌ لماكانت....» معنوناً بالحكمةالعرشيّة ولا بعنوان آخر .

قوله (ص۸۵، س٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجددالذات لم يمكن صدورالحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتى لهذاالمعلول‌الّذى هوالحركة العرضية التى فى‌المقولات الاربع العرضيّه‌ والذاتى لايعلل كما تقولون انتم فى‌اصل‌الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن‌العلّةالقديمة: ان تجددها ذاتى و وجودها عن‌العلّة .

قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتيّة فى‌التجدد الى ـ الطبيعةالجوهريّه‌ لان‌الاعراض فى ذاتهاوصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس‌سره) وايضاً لو كان‌التجدد ذاتياً للحركةالعرضيةوكان وجودها من‌الطبيعه‌ كما قال‌السائل

كانت‌الطبيعه‌ فاعلاً الهيّاً والفاعل الالهى‌هومفيدالوجود و مفيدالوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيدالحركـة وهوليس الاالقوى والطبايع ومن‌البرهنات والمتفق عليه بل من‌الواضحات استنادالحركةالعرضية الى‌الطبيعه‌ حتى عرفت بانهـا المبدء الاول للحـركه‌ والسكون فنفس‌تجددالاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى‌الطبيعة والوجود اجل من‌الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجددالطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى‌الله تعالى و ايضاً قسموا‌المحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس‌الحركة و هوالطبيعة واما محرك‌بمعنى‌انه‌مفيد وجودالذات‌المتحركه‌ و هوالفاعل المـفارق .

قوله (ص۸۵، س۱۹) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى‌الجسم.....»

دليل آخر على تجددالطبيعة فى ذاتهـا مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان‌الوضع بينهما فـلا تقدم بالعلية بين‌الطبيعة والحـركه‌ والآثارالاخرى بل بينها تبعيّه‌ بالـذات‌والحركة تجدد امر و ذلك‌الامر هوالطبيعة فمبدءالجميع امر اجل من‌الطبيعه‌ الا انّ فيض‌الوجود يمر اولاً على‌الطبيعة ثم على الآثار الاخرى من ذلـك المبدء الاجل‌لكنّه الزامى لا برهانى والالزم تعطيل ‌القوى والطبايع جلّ عن ذلك و من يثبت‌القوى والطبايع و يسندالتأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط‌الوضع عند تأثيرها فى‌الموادالمنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين‌المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله‌الاول مبنى على كـون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذاالدليل يناسب‌مذاق‌الشيخ‌الاشراقى حيث يسند كل‌الآثار التى

فی عالمنا هذا الی الصورالنوعیة [1] المفارقة اعنی العقــول العرضیّه‌ التی من الطبقة المتکافئـــة .

قوله (ص٨٦، س٤) : «وقد یوجد مبدءاعلی من الطبیعة»

کلام خطابی تلخیصه : انهم لم یقصدواالتعلیل لافی قولهم: حرٌ طبیعی . ولافی قولهم: برد طبیعی، و شکل طبیعی وحیّز طبیعی ، و نحوها ولا فی قولهم: قــوی نفسانیّة . اذ لو قصدواالتعلیل لنسبواالحرّ والبرد والحیّز والشکل الی النفس اذ فی ذوات الانفس المبدء للآثار هوالنفس لاالطبیعة عند مسندی الآثار الیهما فلا یسوغ لاحد ان یتمسك فی اثبات ان الآثارالطبیعیّة معالیل الطبیعة بقولهم حرکه‌ طبیعیّه‌ اوحرٌ طبیعی او برد طبیعی او نحوها .

قوله (ص٨٦، س١١) : «والفرق بین هذین القبلتین»

ای بین النفس والطبیعة او بین النفس والطبیعة و بین توابعهما من قوی النفس و

١ـ واعلم ان هذاالدلیل یناسب طریقةالمصنف العلامةلاالشیخ الاشراق والحکیم المحشی ذکر هذه المناقشة فی حواشیه علی الاسفار ونحن قدذکرنا فی تعلیقة کتبناها فی هذاالموضع من الاسفار فی جواب مناقشةالحکیم المحشی: ان المصنف لا ینکرالصورالنوعیة بل یثبتها ولکنه یقول: باتحادالطبیعة والحرکة کما یقول باتحاد النفس مع جمیع قواها العالیة والسافلة فاتحادالصورالنوعیة ای الطبیعة مع الحرکة امر اقام البرهان علیه فی الاسفار والعجب من الحکیم المحشی کیف اشتبه علیه الامر و ظن ان هذا البرهان یناسب مذاق الشیخ الاشراقی و قد قلنا : ان الطبیعة والحرکة معــین فی الوجود فالطبیعة امر متجدد سیال والحــرکة نفس تجددها و هذاالاتحاد یجری فی الکیف والکم الطبیعی والوجودالواحد یمر علی الطبیعة والکــم والکیف فی الجوهر وفی العرض عرض نظیر ما قالــوا : ان فیض الوجود یصل اولا و بالذات الی الصورة و یمر منهــا ویصل الی المادة والترکیب بینهما اتحادی والترتب عقلی فافهم و تامل و داب المصنف العلامة فی المباحث العقلیة ان یتکلم فی تحقیقاته الــخاصة علی مــذاق القوم و یقیم البراهین علی مراهم لم یتصدی علی اقامة البراهین علی طریقته والبــراهین التی اقامتها علــی الحرکةالجوهریة المبتنیة علی کون الطبیعه‌ مبـدء الحرکة انما هو علی مشرب القوم القائلین بمبدئیةالطبیعة للحرکة ....

صفات الطبيعة¹ .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لوتم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم ننقل الكلام اليه حتى يلـزم حـدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هومحال .

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غيـر متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسئوال المذكور فى اواخر الهيات الاسفار: من انه لما كان الشدة والضعف امرين نسبيئين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هو العقل الاول و بين الثانى نور اخر لا يصل فى شدة النورية الى الاول ولا فى ضعفها الى الثانى ثم بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات العقول شىء واحد ولا فصل و بينونة فى الوجود بينها .

قوله (ص٨٦، س١٧) : «لزم خلو المادة عن صور العناصر»

كلها فى زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة فى الآن لا فى الزمان لان ذلك المفصل آنى لا زمانى فالجواب انـه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القـول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضى فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكونة لو لم يتحقق زمان لزم تتالى الآنين بخلاف الطريقة المحققة التى ذهب اليه المصنف

۱ـ قال صدرالحكماء فى الاسفار «قسم الالهيات» و «حواشى حكمة الاشراق» : ان هيهنا شكا عويصا عرضنـاه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين» ولم يات «ياتوا» بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال .

(قدس‌سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضّى اذا الحركة متّصلة واحدة سيّالة فى عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً حتى يؤدى الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال ـ المساوق للوحدة الشخصيّة .

قوله (ص٨٧، س١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه .

قوله (ص٨٧، س٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب.....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هى مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادّة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص٨٨، س٥) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اى المادّة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هى هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة ـ الخادمة بالقسر كقوّة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هى من صقع النفس كقوّة محركة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلالوالطبيعى سواء كانالروحالبخارى الذى هوالمتعلقالاول عندهم او هذاالبدن الذى هوالمتعلق الاول عندهم او هذاالبدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيهبالعرضوفى كونالبدنالمثالى متصرفاً فيه فىالنوم ونحوه وليل على تجردالنفس عنالبدنالطبيعى لغنائها عناستعماله فان مشاعره وكثيراً منقواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمعوبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدنالمثالى .

قوله (ص٨٨، س١٤) : «واما سببالموتالطبيعى»

لما كان عنده (قدسسره) جميعالصور الفايضة علىالبدن والطبيعة المسخرة من عالمالنفس بلالغذاء عنده (قدسسره) من عالمالنفس فلو لم يكن تحولالنفس الى مافوقها بالحركةالجوهرية آنا فآنا و قله مبالاتها بالفطرةالاولى بالبدن بل تكون شديدالعناية به لما اتفقالموت اذ حينئذترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الىالبدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمرة للسفر الىاللهتعالى شايقةاليه بالجبلة؛شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هوالوهموالخيال بل هما ايضاً فى شغلالذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليسالموتالا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لمتجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ماتخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لانالتناسخ على سبيلالاتصال .

قوله : «ففيها سرآخر» اذ فيها تفصيل فان منالحيوانات ما هوتامالحواس وله تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخىكماهو مذهبه (قدسسره) .

قوله (ص٨٩، س٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اى‌الحركة فى‌المقولات‌الاربع العرضيّة بمنزله‌ٔ شخص روحه حركة الطّبيعه‌ٔ اذالاعراض كلا تابعه‌ٔ للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان‌الزمان شخص روحه الآن السيّال و روحه‌الدهر اى وعاء‌الثابتات و روحه السرمد اى‌الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص٨٩، س١٥) : «تذكرة»

ما فى هذه‌التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلّة على‌الحركة الجوهريّة‌ٔ انه الزامى لا برهانى اذالتفصيل فى امرالقوى والطبايع ان‌الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان‌الآثار مستندة الى‌الله تعالى‌بلاواسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلا هما باطل والمشاؤن سيّما الطبيعيون‌مصرون على اثباتها والحق و هوالمستفاد من‌كلمات‌المصنف (قدس‌سره) انه‌لامنافات‌بين كون‌الآثار مستندة الى‌القوى‌وكونها مسخّرة بايدى ملائكة‌الله فاذا لو حفظ‌التعيّنات استندت‌الآثار اليها ولو كما قلنا فى كون‌الصورة علّة للهيولى من ان فيض‌الوجود يمر من‌المبدء فلا تستند شىء اليها اذالايجاد فرع‌الوجود .

قوله (ص٩٢، س٢) : «فموضوع‌العلم‌الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم‌الجسم من‌حيث هو واقع فى‌التغير لادخال مباحث‌الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس‌سره) نفس‌الحركة لا ذات‌ثبت له‌الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى‌الطبيعة حركه‌ٔ وجوداً [1] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١ـ لان‌الحركة لا تكون متاخرة عن ذات‌الطبيعة بل تكون عين‌الطبيعة، والطبيعة حركه‌ٔ و متحرك والزمان

قوله (ص۹۳، س١٤) : «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث النفس الانسانية السيالة بما هى نفس جميع ازمنة بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حدّ الانسان : حيوان ناطق مايت. فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور فى الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقدوقع خلقته فى «ستّة ايام» هى مدّة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدّة ايام دعوة اولى العزم من الرّسل الستّة فمدة بقاء كل نبىّ منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهريه الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عندالله سواء كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقّة

ثم ان القول بالادوار والاكوار عندالاشراقيين المحققين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّه للاكوان الطبيعه

واما بحسب السلسله الطوليه النزوليه فى الايام الستّه ايام بروز التعيّنات

↙

متحد مع الحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليليه لوجود الحركة بناءاً عليهذا لايمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تامل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نورالحق سواء كان من فرطالظهوور او باعتبار الحجب النوريّة الاسمائيّة او باعتبارالحجب الامريّة والخلقية وهى: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت لــه طبقتان طبقة عقول مرتّبة يقال لهــا عقول طوليّه‌ و طبقه‌ عقول متكافئه‌ يقال لهــا عقول عرضيّه‌ .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هى النفوس الكليّة واسفل و هى مثل" معلقة، واماالاحديّه‌ والواحديــه‌ فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزول القرآن فى هــذاالوجه وما يليه انما هو من مرتبةالعلم العنائى على اعلى مراتب وجودالختمى «صلى‌الله عليه و آله» واما بحسب السلسلة الطوليةالعروجيه‌فالايام الستّه‌ هى ستّه‌ من اللطايف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفىّ والاخفى» والسابعة مستثــناة لانّها مقام الفناء لاالخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل كل «ماخلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والصيــرورة الى الله طوليّة لا عرضيّة فى الكل كما فى كل .

قوله : «يكون مُبدَعاً» هوالهيولى.

قوله (ص٩٣، س١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناطالحاجة الى السبب .

قوله (ص٩٣، س٣) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤّل بان مرادهم المبدءالقابلى الذى هوالهيولى و معلوم انها ظلــمة و هاوية و خاليه‌ عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهريّة و العــرضيّه‌ فى ذاتها

وابتداء السلسلة الطوليه الصعوديه .

قوله (ص٩٣، س٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ماالفرق بينه و بين سابقه اعنى قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذوراً دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجامع المقبول وهنافى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص٩٤، س٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيّؤ الذى فى المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلاالقسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احدالطرفين .

قوله (ص٩٥، س١٠) : «بل بحسب جودالمبدء الوهاب على هذاالوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصوب

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لايخفى .

قوله (ص٩٦، س٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشئ لا من حيث هو انسان.....»

هذاالتعريف لأرسطاطاليس و قد بيّنه‌الشيخ بيانا مبسوطاً[1] والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة‌النوع وهذا ليس بمراد هنا .

وقد يراد به انه :كمال مترقب لكمال‌آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هوالمراد هاهنا؛ فالحركة كمال اول بالنسبة الى‌الوصول الى المنتهى لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوة لا من‌جهة‌الانسانيه مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته‌النوعيّة التى هى‌النفس‌الناطقة .

قوله (ص٩٦، س٤) : «وظن قوم هذاالظن وان كان باطلا»

من حيث ان‌الحركه تجددالطبيعه لاالطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهريّه لان‌الحركه فى‌مقام وجودالطبيعة لافى‌مقام ثانيها فقط والوجود هوالذات النوريّة للشيء سيماً على اصالة‌الوجود .

قوله (ص٩٦، س٥) : «بل هى متحركية‌الطبيعة»

فان تجددالشيء بما هو تجددالشيء ليس بشيء متأصل انماالشيءالمتأصل هو الشيءالمتجدد و هذا مثل حدوث‌الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متأصّل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثرمتأثراً و تسلسل‌الامر الى غيرالنهاية : فالتسوّد ليس سواداً...... متفرع على ان‌الحركة تجددالطبيعة لاالطبيعه المتجددة.

١- طبيعيات‌الشفاء الطبعة‌الحجرية ١٣٠٥ ه ق

قوله (٩٦، س٨) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب فى العرض وللزوم كون معنى الحركة فى المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص٩٦، س١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شىء الى شىء اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كان حركة فالطبيعة السارية سايلة عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص٩٦، س١٩) : «ومن هاهنا يعلـم»

اى من قوله : «بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية ....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفى» ينبغى ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابى على لا المفهوم الكلى ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن فى طبقته. كما لا يخفى .

قوله : «فى مسافة شخصية لموضوع شخصى» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصية الحركة بشخصيتها .

قوله (ص٩٧، س١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلى»

وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعة وجود فى الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط فى السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية والسلسلة العرضية من غير انثلام فى وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص۹۷، س۲) : «فیکون‌المرسوم منه.......»

لان‌الراسم کروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة‌النفس من‌البدن فی آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته‌البینة بالنفس .

قوله: «غیر متناهیة بالفعل» متعلق بالامکان لا بانواع جواهر لان افراد ما فیه‌الحرکة بالقوّة مادام‌المتحرک متحرکاً او متعلق بعدم التناهی و فعلیّة بسبب ماهیات‌الجواهر النوعیّة کیف و اذا کان اختلاف‌الاعراض موجباً للقسمة‌الفعلیّة‌ـ الخارجیه‌ٔ کان اختلاف‌الماهیات موجبا بطریق اولی لکن الماهیه‌ٔ انتزاعیّة علی‌ـ التحقیق و ایضاً یجری فی‌السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص۹۷، س۱٦) : «اذ لا یکون هناك امر بالفعل فیکون قوة فی قوة»

اذالهیولی امر بالقوّة والصورة اذا فرضت سیّالة ایضاًبالقوة فلیس هناموضوع بالفعل ولکن سیجییء فی اواخرالبحث‌الثالث انه لیس کذلک بل‌الفردالمتصل الواحد الذی من‌المبدء الذی المنتهی امر بالفعل لکنّه بالفعل‌الزمانی لاالآنی ولاالدهری بل‌الفردالواحدالبسیط‌المستمر الذی کالتوسط و هو اقوی من‌المتصل .

قوله (ص۹۷، س۱٦) : «او یکون مقدار«ما» لازم تشخصه.......»

الاول کان مذهب‌القوم و هذا علی ماهو التحقیق عنده (قدس سره) من‌ان‌التشخص بالوجود والعوارض امارات‌الشخصیّة و کلمة ماالابهامیه‌ٔ بالنسبه‌ٔ الی‌المقدارالصغیر اوالوسیط اوالکبیر علی‌سبیل‌التمثیل لواعتبرناه والا فالکلام علی تقدیر التزام‌التعین فان مقدار ما صادق مع‌التبدل فکانه قال او یکون‌المقدار‌ـ الصغیر مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص۹۸، س۱) : «لاينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت‌الجسم‌الطبيعى لازم‌البقاءعندالخصم والتعليمى بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخّر فى‌الوجود .

قوله : «فان‌الموضوع‌الجسمانى لا يخلو عن وضع» فان‌الوضع ايضاً لازم غير متأخّر فى‌الوجود فان‌الجسم فى مقام ذاته‌الوجوديّة ممتدّ وفيه ترتيب و وضع‌بمعنى نسبة اجزاءالجسم بعضها الى بعض و نسبةالمجموع الى‌الخارج ولو يكن‌الجسم فى مرتبهٔ ذاته الوجوديّهٔ ذا وضع و ترتيب‌كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاءالوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بـان يقال: التبدل فى‌المفاهيم دون‌الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من‌المقولةالذى فيهاالحركة واحد بسيط و ان كان سيّالاً باعتبار نسبه فان كنقطهٔ رأس مخروطـهٔ ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطّاً لاتصافها و اما وجود ماهوالمرسوم منه كالقطع فانـه ايضاً واحد على سبيل‌الاتصال و فى كـل‌مرتبة ينـتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس‌النامية بالنفس‌الحيوانيهٔ و هى بالنفس‌الناطقهٔ ولا تصير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات‌المتفرقة .

قوله (ص۹۹، ص۶) : «البحث‌الثالث انه‌قد ثبت......»

هذا ايضاً جواب بطريق‌الحل فكان‌الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جعله بحثين لكون‌الآخرين بحثاً بطريق‌الحلّ فان هذا اثبات بقاءالموضوع بوحدتـه و شخصيّته بالمقايسة الى بقاءالموضوع وهوالهيولى فى‌الانقلابات بل هنا اولى من‌هناك للاتصال فى‌الحركات وما فيهاالحركات .

قوله (ص١٠٠ص، س٣) : «كما ذهب اليه الرواقيون»

اللام للعهد الذهنى لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان الامتداد الجوهرى صورة جسمية و هى الجسم عندهم لان الجسم بسيط و هو هيولى لان فيه قوة الحركة والسكون و غير ذلك نعم قول من يقول ان كل ما يقوله المشائون من ان الهيولى لا تعين لها اصلاً بل هى مع المتصل متصلة ومع المنفصل منفصلة تقول به فى الصورة الجسمية فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى الى هذا لانه حكم الهيولى اجراه الى الصورة وفى الحقيقة انكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم الا اتصال واحد وهو اتصال الجسم التعليمى والطبيعى متصل باتصال التعليمى والتحقيق ان التعليمى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسمية والتفاوت بالاطلاق والتعيين فان التعليمى قدر الطبيعى ولو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها اما جوهراً مجرداً فكيف يعرضه المقدار او جوهرا فردا و هو باطل و اما هيولى هذا خلف .

قوله (ص١٠٠، س٧) : «وكما ان السواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود الزمانى»

يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع انما هو بالفعل الزمانى كما اشرنا سابقاً وان لم يكن الافراد الآنية ولا الزمانية الا بعاضية من المقولة التى فيها الحركة بالفعل بل بالقوة فانها منطوية فى ضمن ذلك الفرد المتصل بالفعل الزمانى .

قوله (ص١٠١، س٧) : «واعلم ان ما ذكره مغالطة»

يعنى ان ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر والكبر والمواد الغذائية المخصوصة اولا بشرط بمعنى الجنس اذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة ـ

الحقايق مواطاة فهو هى فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الّذى هو الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد المتشص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (۱۰۲، س۳) : «منها انها طالبة لاحيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثاً لكان مسبوقاً بمدة» والمدّة قدر حركة الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضاً لو كان محدثاً و منقطعا لزم الانقطاع الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جوداً وكرماً و ايضاً لو كان محدثاً لاحتجنا الى جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللاجهة جهة و ايضاً لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانّهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضاً لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا ربط الحركات المستقيمة العنصريّة المتناهية بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : «فلا بدّ لها من قوة عقليّة» لانالقوى الجسمانية متناهية التأثيروالتأثر الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى باعتبار المبدء القابلى .

قوله : «يدل على وجود مدبّر عقلى» سيما فعل التصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض الملّيين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين لم يبطلوها فهى مسخّرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادى المقارنة السافلة بمبدء المبادى تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادى العالية المفارقة لعدم السنخيّة بين السوافل واعلى الاعالى .

قوله (ص١٠٣، س١٤) : «و بحسب النوع امر عقلى.....»

اذ كما ان للنفس عناية ببدن شخصى فلرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه نفس لـه .

قوله تعالى (ص١٠٣، س٤) : «مامن دابة ، الآية [١]»

لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضيّة او اسماءالله عندالعرفاء و ربى على [٢] صراط مستقيم اى ربّ الانسان هوالوجود الاوسع الاتمّ و هو اسم الله ـ

١ـ س١١، ى ٥٩

٢ـ ما من دابة...لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شئ بالوجه و هوتعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علم الانسان بذاته و صفاته معلوم حضورالحق و قربه و علمه بالحقايق لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص١٠٣، س١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفه وانهاج متفاوته على سبيل الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص١٠٣، س١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسريّة وان كانت وصفا بحال متعلقه فهى عرضيّة .

قوله : «اما اولا فلتناهى[1] الاجسام» ان قلت : عدم تناهى الاجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهيّة اجساماً يلزم عدم تناهى الابعاد و ان كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهى العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهى الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سريانى فى الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم والنفس بما هى لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهراً و يحرك الجسم اينا بل يتحرك اينا ايضا كحلق القيد .

قوله (ص١٠٤، س١٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله فى استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما انّ العناصر

١ـ فى النسخ التى رايناها «فلتناهى العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشى الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكلفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص١٠٥، س١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانيّة اشمل واسبق من الكميّة والكيفيه‌ ثم الوضعيه‌ اسبق من المكانيّة لحدوث المكانيه‌ وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيّة‌ا لفلكيّه‌ لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه‌ بالاستقامه‌ والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانيّة لكونها من جهه‌ الى جهه‌ يحتاج الى موضوع الوضعيّة لتجدد الجهه‌ .

قوله (ص ١٠٥، س١٣) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شىء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتهااطول شىء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لأنهامن السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوّة تناهى فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبروالشبير الذارع و كذاالمثقال يوزن الاستار و هوالرطل وهوالمنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثقال يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس.

قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او يتفق.

قوله : «فى المقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة كالوضع الفلكى.

قوله (ص١٠٦، س١٠) : «من جهة انقسامه»

اى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعديد له فكما ان الجسم التعليمى مقدار الجسم الطبيعى ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعددله بل لا يعتبر فيه التناهى لان من تصور جسماً غير متناه فقد تصوَّر جسماً لاجسمالا جسما كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعيّة فى الزمان بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركة الفلك من قبيل العرض فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليمى اى محدود و ممسوخ به كالموضوع المحفوف بعوارض.

قوله (ص١٠٦، س١٤) : «لكان ممتنعاً»

اى ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكانا استعدادياً.

قوله : «فلحدوث علّة محركة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحادثات بالقديم.

قوله (ص١٠٧، س٥) : «فالمتصل هوالحركة بمعنى‌القطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعة‌الحركة‌القطعيّة- و مقدارها الذى هوالزّمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن السيال و كما ان‌القطع راسمة- التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطة‌السيالة التى فى رأس‌المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عندالمصنّف (قدس‌سره) الحركة‌القطعيّة موجودة فى‌الاعيان كالزمان و عندالقوم وجودها انما هو فى‌الخيال واما فى‌العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عنداكثرهم ومنهم‌من قال ان‌الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما ان‌الحركة التوسطيّة موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجملة- كل من‌ـ الامورالاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسطيّة- والآن السيال فظاهر و اماالقطعيّة- والزمان فلاتصالهما والاتصال‌الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة و شئونهما واضحة و اما شئون‌التوسط والآن‌السيال فنسبهما المتفننّة المتجددة .

قوله (ص١٠٧، س١٥) : «بل يتشخص بهما......»

عطف على مقدمة مطويّة- اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضاً محددة . اى‌النفس التى للفلك‌الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه‌الشخصى لحاجته فى‌التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله‌والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابلياً لهما .

قوله (ص١٠٨، س٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم‌القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على‌الزمان والحركة الا‌ّالبارى تعالى و ضرب من ملائكته. باثبات‌الحدوث فيما مضى ومسبوقية

الوجودات التعلقيّة بوجود مقومها العينى وكون ماهياتها القابلة لا قديمه" ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجدد ذاتى للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص۱۰۸، س۱۹) : «من يثبت على الله ارادات متجددة»

فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه" من الحركة القطعيه" الوضعية الفلكيّه" .

قوله (ص۱۱۰، س۹) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهيّة فى كلا التعريفين معرّفة بما هو والماهيّه" ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص۱۱۰، س۱۶) : «وليس اذا لم يكن......»

الفرق بينه و بين سابقه ان : فى الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشىء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلوّ الشىء عن النقيضين ...... ومنع المحالية لانه خلو فى المرتبة .

قوله (و لهذا)

اى لان المرفوع هو الكون فى المرتبه" لا مطلقاً فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابه" التى فى المرتبه" و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذى فى المرتبه" والا لكان المرتبه" فى الاول عين المرفوع وفى الثانى عين الرفع والنفى قال الشيخ بتقديم السلب[1] على الحيثيّة ، فيعم عارض الماهية ايضاً كالوجود

۱ــ الهيات الشفا الطبيعة الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواتى ، سعيد زائد» ط ۱۳۸۰ ق ص۱۹۶ الى ۱۹۹

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهيّة ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذى فى المرتبة والوحدة التى فى المرتبة وهكذا، لا المطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا اخّر السلب فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باى وجه اخذت .

قوله (ص١١١، س١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحد الطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيث بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف ما اذا كان احدهما سالباً اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذ الانسان مثلاً محيّث بحيثيّة المرتبة والذات

قلت: لا يلزم، فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضاً احد الوجوه لتقديم السلب على الحيثيّة .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجباً و سالباً حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما فى قوّة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجيبه باختيار احدهما لاجل انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه انّ الانسان لايخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

٢- اى السعة الوجودية والاطلاق الخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص١١٢، ١٠) : «وفي المطارحات من خبث......»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقة محققه في نقش الخاتم بالنسبة الى مطابقاته وفي الاشخاص الطبيعية ايضاً لان الطبيعة في كل مطابق للآخر، حيثها الشيخ بالحيثية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهنى وجود ظلى غير اصيل .

قوله (ص١١٣، س١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلانى الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون الواجب والعقول المجردة كليات عقليّة لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبايع والمفاهيم العقليّة حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهى بما هى موجودات في الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس، كليات عقليّة لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتيه فانها «حينئذ» جزئيّة وليست كليات عقليّة وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعه والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص١١٣، س٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطونى ومن الادراكيّة ، وجوده الرابطى بالنفس ومن عدم التأصيل في الوجود عدمه في هذا الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص١١٣، س١١) : «واماالامتيازالشخصی......»

لما عقدالاشراق للكلی والجزئی وفرغ عن الكلی شرع فی الجزئی لكن الاولی ان يقال: واماالتشخص لانه ليس نسبياً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه علی هذاالقول ان الفاعل علّة بعيدة للتشخص لانه من علـل الوجود لاالقوام فوجودالفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونـة بينهما عزليّة اذالوجودالخاص فقر بحت و ربط صرف بوجودالجاعل .

ثم ان ظاهرالقول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله علی طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولاالقول الآخر من انه بالارتباط الی الوجودالحقيقی بل لم يتعرض لها لان الماهيّة فيها اصيلة فی التحقق والجعل و هی حيثيّة الابهام فمن اعطی الماهيّة لم يعط التشخص ولا ارتباط للماهيّة والانتساب الذی قالوا به مقولی فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الی الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الی الوجودلكن وجودالفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالی ان يقول هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص١١٤، س١١) : «بجزء تحليلی»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكان المنضم اليه موجوداً قبـل الانضمام قبليّة بالوجود اذالمفروض ان الانضمام خارجی والشیء ما لم يتشخص لم يوجـد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص١١٥، س٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة- و ضمّ الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئيّة ايضاً و كذا ضم الكلى- الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة- ولا جزئيّة- الى مثله فما لم يتخط الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص١١٦، س٣) : «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعيه- لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكيفيه الاثنينيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء- التحليلى .

قوله (ص١١٦، س٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو- المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص١١٦، س١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعيًا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته‌الوجودية هذاالتمادی والتباعد المکانی کـذا لها التجدد والسيـلان والامتداد الزمانی فللجسم فی ذاته المتی‌کالوضع الا ان فی اعتبارالعقل هذاالوجود مضاف والی‌الجسم اولاً و الی هذه‌المعنونان ثانياً وهذا مرادنامن‌اللازم‌الغيرالمتأخر فی‌الوجود فاذن صح ان‌الوجود مشخص له‌و صح ان‌الوضع والمتی مشخصان بخلاف الکيف مثلاً لان وجوده ضمينة[1] لوجودالجسم و اذا قيل التشخص بنفس الوجود اريد وجود نفس‌الطبيعة النوعية فان وجودان اعراضه تشخصات للطبايع‌النوعيّة التی لانفسها لاالطبيعة موضوعها نعم امارات تشخص‌الموضوع .

قوله (ص۱۱٦، س۱۱) : «فما ذکره‌الشيخ»

يعنی قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم‌هذاالتوجيه فان‌وجودالجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص۱۱۷، س۱۱) : «وکذا حال‌الزمان»

ای فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد علی‌الشيخ لان‌الزمان عنده ليس مقدار سيلان‌الطبيعة بل مقدار سيلان‌الوضع الفلکی فليکن منظورالمصنف (قدس سـره) التحقيق لاالاعتراض.

قوله : «کما ان تقدم‌الاثنين...»

ففی کل من هذه الثلاثة اعنی‌الزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التـفاوت ومابه‌التفاوت واحد و هذا حکم حقيقة‌الوجود .

۱– و يرد عليه انه قد حقق فی مقره ان‌الترکيب بين‌الاعراض وموضوعاتها ليس‌ترکيبا انضماميا بل‌الترکيب فی‌جميع‌الاعراض و موضوعاتها بل فی‌کل شيئين يحمل احدهما علی‌الآخر اتحادی عينی والترکيب‌الانضمام انما هو فی‌المرکبات الاعتبارية کترکيب‌البيت مثلا .

قوله : «ما هو مصطلح القوم» ایّ المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشيء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص١١٨، س٣) : «ومما استصعبه القوم»

و بعض رؤساء الأشاعرة كالامام الرازى تمسّك به للقول بالترجيح بلامرجح الذى هو مذهبهم .

قوله (ص١١٨، س٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة......»

و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر والنقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين الحركة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجّح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجّحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجّحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى مامرجّح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة المتساويتين قدراً و جهة او بحركة مخالفة قدراً او جهة خصّ هذا بالصدور والوجود فى الخارج دون ذاك .

قوله (ص١١٩، س٢) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محطّ حصول فايدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصيّة خاصّة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعا و تبادلاً كما طرد الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلاً قابليّة القابل الفلكى على ماشاراليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل......» فان كل نوع منــه منحصر فى فــرد و محفوظ به و حــده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً فى اثبات المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصيّة خاصه مع معلول خاص كــما يذكر فى اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الاالواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلّة يستلزم العــلم بالمعلول» و غير ذلك فهى يقتضى تــرتب المعــلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجعول بالذات هو وجودالشىء ولا بد من سنخيّة بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنخيه تحققت الخصوصيه «بتّة» بخلاف ما اذا كان المجعول بالذات هو الماهيّة اذ كما لا سنخيّة «حينئذ» كذلك لاخصوصيّه .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصيّة التى فى الفاعل العقلى وجود معيّن هو عين الهويّة المخصوصه ابى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهيّة المعيّنة المتشخصه بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيؤ الفاعل» لان مادّة الفلك لا سبق زمانيّاً لها على صورتــه حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مرّ انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادّة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص۱۱۹، س۹) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذّات من بين الذوات الشخصيّة لان الاحــوال الخاصّة من العوارض المشخصه لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصيّة .

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصى»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذالواحد مادةالكثير ان قلت : الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعى لان الماهيّة «من حيث هى ليست الاهى» قلت: نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقةللوجودبل عينه فكما لم تخلـوا لماهيّة مادامت ملتفتا اليها العقل عنه فى مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهيّة منهما و من العوارض الاخرى الغيرالمتأخرةفى الوجود ليس مطلقها بل ماكان فى المرتبة بنحو العينيّة اوالجزئيه كمـا هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مرّ .

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالمتكثر بالذات»

اى فى ذاته هو المادة و ليس المراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نـفاه اولاً عموماً مع انه محال فى الواقع بل المراد ان ما يتكثـر اولاً هو المـادّة المجسّمة و لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت: بالاخرة يؤل الى الحركة فهى يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التى قال بمحاليتها هى المتكثرة بالكثرة الافراديّة بالفعل لا بالكثرة الاجزائيّة بالقوّة كـما فى الحركة و هذا جار فى الجسم ايضاً .

ثم ان فى قولهم : تكثر نوع واحد بالمادّة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل القطع والحركة اشكالاً من النقض بافرادالنوع فى عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا مادّة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) فى كتبه: انه اذا تصور[1] خط بنصفين فى-الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطّين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١ـ الاسفارالعقلية مباحث النفس ط١٢٨٢ ه ق ص٦٠ والعقل والمعقول ص ٢٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكيّه لكنها منطبعه فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانياً واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضاً بالمادّة ولواحقها .

واما ثانياً فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجودياً طبيعياً و ماهيّة لا ماهية فقط اى حصصها الشخصيه والماهيات ـ الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد على تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعيّة المتشتة التى فيما لايزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لا لها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصه والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق التشخصات بالطّبيعه النوعيه والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخروى حدوثاً لابقاء واستدامه لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات وبالجملة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعيّه لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثرالصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلناالمسئلة فى رساله‌ٔ عليحدة‌ٔ اجابه‌ٔ لاستدعاء بعض‌الاصحاب[١] من‌شاء فلينظر[٢] .

قوله (ص١٢٠، س١٠) : «حركةالقابل»

فى‌الاستعداد و صور هى مابه‌الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة‌ٔ كما انه مسبوق بمادة‌ٔ .

قوله (ص١٢٠، س١١): «بسبب كثرةالقواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من‌الاسباب الطبيعية والصناعيّة .

قوله : «ولولاالحركة»

اى‌الحركه‌ٔ الاستعداديّة والجوهريّة والاخرى‌العرضيّه‌ٔ الأرضيه‌ٔ والوضعيّة السماويّه‌ٔ الرابطه‌ٔ للحوادث بالقديم .

قوله (ص١٢٠، س١٦) : «وبالحركة ينقسم فى‌الزمان»

اذ بالحركة يقع‌الشىء فى‌الزمان و ينطبق عليه و من‌السنّةالضروريّه‌ٔ للحركة‌ـ الزمان فكما يتكثرالماديات العنصريه‌ٔ بالاوضاع يتكثر بالأزمنة .

قوله (ص١٢٠، س١٨) : «وبالثانى ينقسم بالفعل»

اى بالاخر و هوالوضع ففى‌العبارة تسامح .

قوله : «فنسبةالحركة» لأنّه كما ان‌الهيولى ما لم تصر مجسّمه‌ٔ لم تصر مكثرة كثرة وضعية انفصاليّة كذلك ما لم تصر سيّاله‌ٔ منوعه‌ٔ لم تصر مكثرة كثرة زمانيّة اتصاليّة .

١ـ هذه‌الرسالة موجودة فى‌المكتبة الرضوى و مكتبةكلية‌الآداب فى‌الطهران و قد ذكرناه فى‌المقدمة .

٢ـ ولنارسالةمبسوطة ابسط‌مما الفه‌المحشى‌الحكيم‌وقد حققنا هذه‌المباحث بتحقيقات لم يسبقها الينااحد من‌البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدرالحكماءبمالامزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شيء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص١٣١، س٢) : «واما وحدة وضع مثل الانسان....»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص١٣١، س٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذ عكس نقيضه فكما صح ان كل نوع منتشر الافراد مادى صح ان كل ماليس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد.

قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتميتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك والفلكى لجاز عليهما الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لايجوز ان يكون الفلك اوالفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على‌الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليةلم يحصل‌الهويات ولـم يكن لها مقتضى و حكم‌الامثال فيما يجوز و فيـما لا يجوزواحد فجاز على متصلهاالانفصال و علـى منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مـذهب‌ذيمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه‌الفك لا يتـبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى‌الآخر .

قوله (ص۱۳۱، س۱۱) : «وهذاالتفصيل لا ينافى قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا فى‌التشخص بالمعنى‌الاعم من امارة‌التشخص. او يقال: هذا فى‌التشخص بمعنى‌التميـز . واما ما ذكره (قدس‌سـره) من: انها انحاء ـ الوجودات . فلا وجه له لان تشخّص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى‌آخـر .

والحاصل ان‌التشخص لما كان مميّزاً ايضاً فالتميز اما بنفس ذات‌الشىء بحيث لا يزيد على ماهيّته كالواجب تعالى.واما يزيد على‌ماهيته كتشخصه، فاما بنفس‌فاعله للخصوصية‌الخاصّة السابقه‌ الذكر ولا قابل كالعقول المفارقه‌ واما بالمادة القابلـه‌ فقط من‌غير مدخليّة العوارض اللاحقة للمادّة كالفلك والفلكى وامـا بالعوارض ـ المفارقه‌ اللاحقه‌ لعدم‌الاكتفاء بالمادّة كالعنصر والعنصرى و ليس‌المقصود حصـر التميز فيها كما فى‌الواجب بصفاته‌المختصّة‌وفى‌العقل بماهيته وفى‌الفلك بفاعله و فى العناصر بما سوى‌العوارض‌المفارقة هذا ماكتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصـيل فى‌التشخص بمعنى وجود نفس‌الشىء حق و صواب ايضاً اذاالامر فى‌الواجب تعالى ظاهر و اما فى‌العقول فحق ان تشخّصها بفـاعلها لان وجود فاعلها مقوّمها فـاتّها

موجودةبوجودالحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبيّة كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للماديات واضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشىء بعين وجود نفسه .

قوله (ص١٣١، س١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصداقه وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص١٣٤، س٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجيّة جايز ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص١٣٤، س٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيّسين على بقاء موضوع النمو بانّ الجسم الباقى هو ـ الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزايل هو الجسم لا بشرط الّذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص١٣٤، س١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّه-

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلايحتاج الجنس الى الفصل فى شيئة ماهيته لان شيئية ماهيه كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكم هو القابل للقسمة الوهمية بالذات والكيف هو الهيئة القارة المخصوصة و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهية لانه فى لحاظ نوعيته ايضاً بعض الماهية وايضا الماهية الفصلية ايضاً ناقصة لانها ايضاً بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية فى اجراء احكام الماهية هو الماهية النوعية فبيان الفرق بين الماهية النوعية والماهية الجنسية بوجهين :

احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنة والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرايب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجود الفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتفقة .

قوله (ص۱۲۵، س۷) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلاقيّة والكليات بالاتحـاد[1] .

قوله (ص۱۳۵، س۹) : «مبدء هذا الفعل»

اى الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التـحريك الذى هو اثر القوة المحركة الحيوانيّة .

قوله (ص۱۳۵، س۱۷) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فى الذهن»

فى كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهنى والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هى عينه

قوله (ص۱۳۵، س۱۹) : «فمنها ما يلزم ....»

اشار بكلمة «من التبعيضيّة» الى كثرة انحائها التى لم تذكرو كلـزوم تعيّنات صنفيّة و شخصية لطبيعه نوعيّه و لزوم كثرة المراتب لحقيقه الوجود و لـزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخّر فى الوجود و لـزوم كثرة المفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغير ذلـك .

قوله (ص۱۳٦، س۳) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان.....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التى هى صفتاه من التعين الّذى له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته اوالتعين الّذى باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر فى قوام الجنس والابهام الذى فى وجوده اوالتعين

۱ـ والحكيم المحشى دائماً يتكرر هذا الكلام و قدقلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور والمعانى وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدورى والاتحاد فى مقام الصعود والخلاقية فى التنزول ولا يتفاوت الامر فى الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيلية .

الّذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادّة لكنّهما واحدة ذاتاً والابهام الّذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهادالمصنّف (قدس‌سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان‌التحديد فى ظرف‌العقل لاغير والجنسية والفصليّة وان كانتا من‌ـ المعقولات الثانيه‌ ايضاًالا ان‌المراد هناك‌اعم من‌الجنس والفصل‌الطبيعيين اوالعقليين.

قوله (ص١٣٧، س١١) : «كذلك‌الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالّها فلا بد من دخول المـحل فى حـدّها .

قوله : «وفى‌المركّب يتكرر» اى فى‌المركّب من‌الصورة الطبيعية والعـرض فان‌الجوهر مرّة داخل فى حدالصورة الطبيعيّة و مرّة فى حدالعرض كذا قال(قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص١٣٧، س١٣) : «او قطعةالدايرة بالدايرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعةالدايرة بالدايرة .

قوله : «على ان اجزاء الحدّ...» كلام آخر على سبيل‌الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه‌المسامحة اى زيادةالحد على‌المحدود لكن لم يقع ما هوالاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف‌الانسان بالاصبع والقائمة بالحادّة والدايـرة بالقوس بان يقال‌الانسان رأس و قدم و اصبع وكذاوكذا والقائمة هى‌الزوايا الحوادّ او كل زاوية من‌المثلث المتساوى‌الاضلاع ثلثاً قائمة والدايرة هى‌القسى لانها اجزاء متقدمه‌ بالطبع كما هو شأن‌الحد فاجاب بان هاهناوقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذاالتحديد للجـزء بالكل بان معرفةالحد والكل متأخر عن الـجزء والفرق بين التقريرين ان فى الاول استفساراً بانه لم رجح تحديدالجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديـد بالاجزاء الخارجيّة مع انه اقرب و جوّز هذا و فى الثانى ذكر علاوة لتزييف هـذاالتحديد بالكل بانه ينبغى ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئيّة للاجزاء بالنسبة الى حقيقه‌ٔ المحدود (الى آخره)

قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كماليّةالهويّة لااجزاء اصل الهويّه‌ٔ كمافى الاصبع فان اجزاءالهويّة المأخوذة فى مقام اجزاءالماهيّة امااجزاء اصل الهويّة مطلقاكالجسم واما اجزاء كماليّه‌ٔ الهويه‌ٔ كاليد او كماليه‌ٔ اجزاءالهويّة كالاصبع او كماليّة حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم فى المادة ليشمل الموضوع فان الـسطح الذى هوالكم و هو قابل للقسمة مادّة لهيئةالدايرة السطحيّه‌ٔ اوالخطيه‌ٔ و كذا مادة لهيئة الزاويه‌ٔ فان الزاويه‌ٔ سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئه‌ٔ محاطيّه‌ٔ السطح عند تقاطع خطّين .

قوله : «والغلط فى الاول.....» ففى الاول اذااخذالاصبع فى تعـريف الانسان اخذ ما بالعرض الذى هوالاصبع لانه من اجـزاء كماليّة اليد التى هى من اجـزاء كماليّة الانسان كما مر لانّ الجزء الاصلى له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غيـر لازم، مكان المقومات و فى الاخيرين اذا اخذالقسى فى تعريف الدايرة و زوايا الحواد فى تعريف القائمة اخذ ما بالذات الّذى هو اجزاءالخط والسطح اللذين هما مادةالدايرة والقائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدايرة شكل و هو هيئة فى

الخط والقائمه‌ شكل و هو هيئة فى السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثانى : ا ه اخذ ما بالذات الّذى هو الاتصال فانه ذاتى للدايرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسى للدايرة والحواد للقائمة وثلثى القائمة لزاويه‌ من المثلث والكل باطل لان كلاً منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص١٢٨، س٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقى لان ما قبله تامٌ فى اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص١٢٨، س٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحدين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى .

قوله (ص١٢٩، س٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اى ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيده‌ واما الماده‌ النوعيّة والمادة القريبة فقد زالت لان المادّة محتاجه‌ فى التنوع الى الصورة النوعيّة و اذا زالت العله‌ زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس‌سره) انـه فرق بين الجسم الجنسى والجسم الذى هو مادّة فان الاول امـر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانى معين مـأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص۱۳۹، س۳) : «کیف والفصل ....»

یعنی انهما علی تقدیر کونهما وجودین لا بد من‌الاحتیاج بینهما لیؤدی‌الترکیب الی‌الوحدة ان قلت هذا وارد علی‌المصنف ایضاً اذالصورة شریکةالعلّة للمادّة قلت: ماهی شریکة العلّة هی‌العام البدلی من الصورة ان قلت فلیکن‌العلّة للجنس هی‌ـ العام‌البدلی من‌الفصل قلت: لما کانت‌المادّة واحدة بالعدد باقیة فی الاحوال والتبدلات جار فیها ذلك بخلاف‌الجنس‌لان وجوده وجودات هی‌وجودات‌الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فی‌الناطق‌بطوره و فی‌الصاهل بطوره و کذا فی‌ـ الهیولی و فی‌العقل‌المفارق.

قوله (ص۱۳۹، س۸) : «من‌الجنس والفصل منعلق بکلاالترکیبین».

«من‌الجنس والفصل متعلق بکلاالترکیبین».

قوله (ص۱۳۹، س۱۲) : «قلناالمادة لما کانت فی ذاتها امراً مبهماً......»

من حیث جواز تحولها الی صورة بعد صورة لأنها قوّة بحته لا فعلیة لها ولا تعین حتی تأبی عن‌التحول الی‌الصورةفهی‌تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوّة والمبهم بالفعلیة والمعین وبالجملةاتحاداللامتحصل بالمتحصل وفیه‌ان‌الهیولی

۱- حکیم محشی گمان کرده‌است که ترکیب بین ماده وصورت انضمامی‌است و برقول باتحاد چند مناقشه کرده‌است ه بهریك ازاین مناقشات چند مناقشه وارداست چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده‌است بهترین دلیل برهانی‌است که ما از برای اثبات حرکت درجوهر ذکرکرده‌ایم و برترکیب‌انضمامی بنا بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته‌ایم اگرماده و هیولا مقام و مرتبه‌یی از خود داشته باشد که صورت درآن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی منحاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهی فعلیةاباء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که احدهما علت و دیگری معلول‌باشد و درطول یکدیگر واقع شده‌باشند بین آنها نه ترکیب‌انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه‌الحکیم‌المحشی انهما مترتبان فی‌الصعود اگر ماده

←

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیّة وجود ایضاً فلا تتحد[۲] مع الصورة اتحاد الماهیة مع الوجود و ایضاً حیثیّة القوة تنافی حیثیّة الفعلیه کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان وایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی العلیّة والمعلولیه بینهما المتقابلتین بل الحلولی بینهما فالتحقیق انهما موجودان بوجودین الا انهما لیستا متکافئین کالماء والتراب بل مترتبان فی الصعود و ان لا ینفك احدیهما عن الاخری فهما کالصورة الجسمیّة والصورة النوعیّة و بوجه کالبعدین المجرد المکانی والبعد المادی المتمکن فیه وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء الجنس فی الفصل و بالحقیقة وجود الجنس وجودات کما مضی فی الحاشیة الاخری. ان قلت الجنس فی المرکبات علی قولکم کیف یتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحّح الحمل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحاز از صورت یا فعلیت محضه‌است یا فعلیتی‌است که درآن شأن تحول بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خودمرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این‌کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم چون عقل صورت بلکه یك وجود واحد را بعداز تحلیل‌عقلی بدو جزء جوهری قوة‌الفعلیة و فعلیة الموجودة منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت‌نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت‌معین و واحدی علت هیولی‌نیست بلکه طبیعت‌صورت علی‌التبادل وحدت صورت دراین فرض وحدت شخصی‌است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجودشخصی عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق وصورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این کلام را ما در رسالهٔ حرکت درجوهری و شرح حال‌وآراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل ذکرکرده‌ایم .

۲ــ هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی ندارد چون قوه در هیولا متحصل‌است و هیولی‌بعینه‌جنس مبهم‌است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت عقل اول از برای عقل دوم نیست وگرنه با هم ترکیب‌نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل‌است و تابع نحوهٔ تحقق هیولا می‌باشد

الّذی هوالاتحاد فی‌الوجود بینهما فانهماعین‌المادّة والصورة والتفاوت بین تین و ذین لیس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنی الاتحاد فی المرکّب- الخارجی ان یلاحظ بین‌المادّة والصورة فیه نحو اتصال بحیث تعدان مرتبتین من موجود واحد کالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل علی الموضوع ولیس اتحاد الجنس والفصل فیه کاتحادهما فی‌البسیط .

قوله (ص۳۹، س۱٤) : «فاذا وجدت مادةالمرکب......»

فان‌المادّة عنده قابل‌الاتحاد والتحول الی اشیاء صوریّة‌کثیرة ووجودها وجود له انحاء ولا یأبی کثرةالاطوار بخلاف‌الصورة فانها لا تتحد بصورة اخری ولایمکن تحولها الیها و الا لزم‌الانقلاب‌المستحیل ولها نحو واحـد من‌الوجود والحاصل انّ المادة لما کانت قبل هذه‌الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخری و لم توجدهذه الصورة بعد بل‌الصورة متفارق هذه‌ویوجدفی‌عالم‌المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودین فی حال‌الاجتمال ولیس کذلک بل فی حال‌الاجتماع وجودهما واحد فهذاالقدر من المغایرة بینهما یصحح‌الحلول والعلیّة والمعلولیة عنده (قدس‌سره) و عندالسیدالسند الذی سبقه فی هذاالقول .

قوله (ص۱۳۹، س۱٦) : «وصودف‌الجنس صادقاً.....»

ای هذاالجنس الجنس‌الطبیعی الّذی فی‌المرکبات و هو عین‌المادّة ذاتاً واما- الجنس بما هو فلیس واحداً بالعـدد کمالمادةالتی کانت جایزة التحول عنـده من صورة الی صورة بل وجوده وجودات ویصدق علی‌الکثرة المختلفة الحقایق فلیس واحداً عددیاً یتبدل علیه‌الفصول او یتحول‌الیها و ایضاً لو کان‌الجنس بماهوهو کذلک لم‌یبق فرق بین‌الترکیب العقلی والترکیب‌الخارجی و هو بصدد ابداءالفرق عندقوله

(قدس‌سره) بل‌المراد «الى‌آخره» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۷) : «ان مادةالنوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اماالتحـرك فظاهره على‌التركيب الانضمامى اطبـق .

قوله (ص۱۳۰، س۱) : «فهذا هوالفرق بين‌المركب والبسيط»

من ان فى‌المركب جنسه مادّة جايزة التحول الى‌الصورالتى هى‌الفصول بخلاف البسيط كالعرض‌الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذلا مادّة للعرض يجوزعليها التحول والتبدل فان‌المتصل لا يزيد على‌الكم وكذاالمنفصل فان‌الجنس والفصل فى البسيط موجود بوجود واحد و فى‌المركب وان كان كذلك حال‌الاجتماع الا ان فيه مادّة متحولة متحدة بصورة صوره‍ و فى‌البسيط لا ماده‍ كذائيه‍ فالجنس ماهية لها ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى‌الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس‌سره) باتحاد الهيولى مع‌الصورة نفى‌الوجود عن‌الهيولى‌بل ان لهاوجود استعدادى[1] كما ان للصورة وجود فعلى و بهذا يستتمّ‌الحلول والعليّةبينهما الا ان‌الوجود الاستعدادى لما كان خفيف‌المؤنة ضعيفاً امكن له ان يتحول‌الى‌فعليّة لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى بين‌الوجودات‌الفعليّة .

نظـم :

اذ صــورة بصورة لا تنقلب ‏ ‏ ‏ ‏ على‌الهيولى الانحفاظ منسحب

۱ــ وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب‌تكثرالصورة لا ان‌الهيولى وجود استعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءاً على‌القول بالحركة‌الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجردالصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لاوجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص١٣٠، س٤،٥) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادّة امراً بعينه منضماً اليه والصور منضمات و هكذا الجنس والفصل فى المركّبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقيّة وان يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشىء مع الشىء نفس الشىء بل ان كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مباديها القابلية و شرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته تكثير الواحد و ضمّمت كلاً الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلما خلاء من المواليد حيناً و كان آجاما برهة وكان مملوءاً من الضفادع مدّة و كان مملواً من الافراس دهراً و من الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تامّاً مرتباً مرجع الكل الى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو «كقاع صفصف لا ترى فيها عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعدالخيال والحس فهكذا ينبغى ان يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليـه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير ......» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقــول هب ان الجنس البعيد اوالقريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حـدّ الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقى فى الاحوال و هى المصحّحة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسيه و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولـو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصحّحة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقيه و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صـرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ[1] : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صـورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الّذى هو العقل الفعّال والواحـد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص١٣٠، س٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئيّة الماهيّة كغيره من الكليات الخمس لا شيئيّه الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئيّة الماهيّة بل شيئيه الوجود

١ــ الهيات الشفاء ط گ ١٢٠٥ ﻫ ق مباحث المادة والصورة ص ٣٨ .

والجنس ماهيه ناقصه فما شيئيه النوع وكيف يكون النوع ماهيه تامّة . و منها : انالفصل مطلب اى والوجود مطلب هل .ومنها: انالفصل متصور والوجودالحقيقى لا يحصل فىالذّهن . و منها: انّ الوجودعينالتشخص والفصل منالكليات و منها انّ الماهيّة النوعيّة ايضاً نحو منالوجودفمن اين الاختصاص و ايضاً الفصل جزء الماهيّة و اذا كان وجوداً كانالوجود جزءالماهيّة و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال: اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لانالوجود كماهو ارفع شأناً من ان يكون مفهوماً مأخوذاً فىالحد كذالك ارفع من ان يكون فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فانهفىالنوع نوع بالعرض و فىالفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذاالامثل ان يقال: الوجود ليس مفهومالنوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعىعلى انالحكيم يبحث عنحقايقالموجودات فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل اونوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقولالفصل جزءالماهيّة مميّز لها اوالنوع تمامالماهيّة المشتركه بينالافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الىالمعنون والاشياء بانفسها تحصل فىالذهن و فىالعين فاذا كان حقيقةالفصل محفوظة الماهيّه ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو منالوجود لا انهالوجود و سنبيّن تحقيقمرامه و مغزى كلامه فىالحكمة المشرقيّة الاخيرة بعد ورق انشاءالله .

قوله (ص١٣٠، س١٠) : «لما بيناه بالبرهان انالوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّز و متعين كما فىالوجود الحقيقى المتميز بذاتهالمتعين بنفسه وكما فىالفصل المتعينالمعين للجنس المتميز عنالفصلالآخر و عنالجنس .

قوله (ص١٣٠، س١٥) : «فالفصل اذ لم يكن ......»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن‌الفصل‌الآخر بخصوصيّة فيه كذلك متميز عن‌الجنس فالجنس بنفس‌العموم متميز عن‌الفصل والفصل بنفس‌الخصوص، فظهر ان كل تميّز ذاتيّ لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «ففصول‌الجواهر»

اى يصدق عليها‌الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصـدقه على انواعه فانه صدق ذاتى ..

قوله (ص١٣١، س٩) : «كما زعمت[1] اتباع‌الرواقيين»

لظنّهم ان‌الصورة النوعيّة حالّة فى‌المحل المستغنى لانّ‌الصـورة الجسميّة مستغنية فى‌التحقّق عنها والهيولى التى يقول بها‌المشّائـون استغنت فى تحققـها بالجسميّة و كل حال فى‌المحل المستغنى عـرض .

والجواب ان‌الحال فى‌المحل المستغنى فى‌التّحقق والتنوّع جميـعاً عـرض والهيولى الاولى اوالثانية وان‌استغنت فى‌التحقق لـكن لا تستغنى فى‌التنوّع فانّ الهيولى وان كانت هيولى مجسّمة لا تتنوّع الا بالصوَر النوعيّة ؛ الا ترى انه لا جسميّة فارغه عن‌النوعيه وكما انه بين‌الهيولى والصورة الجسميّة تلازم كذلك بين الجسميّه والنوعيه تلازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع‌الفصول» و هذه‌الفصول ليست من‌الجواهـر لانّ

١ـ فى بعض‌النسخ : كما زعمه .....

٢ـ وقد ذكر هذاالبحث مفصلا فى كتاب‌الجواهـروالاعراض من‌الاسفار و هو (ره) قد حقق هذاالمبحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والا لتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص١٣١، س١٥) : «كما قال الشيخ»

و مثل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصه اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص١٣١، س١٨) : «فالجوهر النطقى يلزمها .....»

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى وابسط .

قوله : «والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها» كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار «ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة» الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها واما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد جامع الوجودات

التی دونه و وجدان النحو الاعلی منها ان فیها الابهام الوجودی و قابلیّة کل صورة وفی العاقلة قابلیه- التحول الی کل معقول و فی الهیولی السعة الاستعدادیه- بحیث انبجست منها کل القوی والاستعدادات وفی الجوهر العقلی السعة الفعلیّة بحیث انبعثت منه کل المبادی والفعلیات فیما دونه فهو کشجرة طوبی و هی کشجرة الزقّوم طـعام الاثیم کلتاهما کثیرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان کل بسیط صورته وجوده» ای صورته ذاته و ذاتـه وجوده اذ المجرّد لا مادة له فتمام ذاته صورته [1]

قوله (ص۱۳۲، س۳) : «وکل مرکب وجوده صورته.....»

لان الصورة هی الفصل والفصل هوالوجود والمادة لما کانت متّحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هوالصوره- هذا فی العین واما فی الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهیّة المرکّب لان کلاً من مفهومی المادة والصورة ما به الشیء هوهـو والمجموع حدها التام .

قوله (ص۱۳۲، س۶) : «وان کان بعض الصور......»

متعلق بقوله : «وکلّ مرکب وجوده صورة» ای وان کان بعض الصور لایقارن المادّة دائماً ولیست المادّة من لوازم ماهیـاتها و من ذاتیّاتها بل لوازم وجودها-

---

۱- و کثیراً ما یطلق الصورة علی ذات الشیء و تمام هویة الموجود من دون اعتبار المادة فیه کما نقل عن علی ع و قد سل عنه عن العالم العلوی. قال علیه السلام: صور عاریة عن المواد خالیـة عن القوة والاستعـداد والسر فیه ان المادة غیر داخلة فی قوام الشیء وشیئیة الشیء بصورته التمامیة وقد قرر فی مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فی بعض الاحیان لا یلازم تـلازمها مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم یصیر صورة تامة کما فی المجرد عن الـمادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و کمل ذاته یتجرد عن المقدار ایضا .

الطبيعی لاالمثالی فالوجودالمادی والذات‌التی ترادف‌الوجود کالحقیقة من‌اللوازم للماهیّة وجوداً و من‌اللوازم الاخص لاالمساوی لکن الانتزاعیّة تنافی ان یکون قوله فالوجود متفرعاً علی‌الاقرب فالاظهرتفریعه علی‌الابعد والمراد ان‌المرکب بماهو واحد موجود و ذات لا بما هو مرکب ومجموع لان‌الوجود یساوق‌الوحدة ففی‌ـ الحقیقة صورته موجودة و هی واحدة و مادّته مستهلکة فیها فوجودالمرکب بما هو مرکب و کثیر انتزاعیّة

قوله (۱۳۲، س۱۱) : «ولو نظرت حق‌النظر....»

مراده ان اطلاق الصورة علیها لیس بمجرّد الاشتراك اللفظی بل بالاشتراكـ المعنوی و لیس مراده ان له معنی واحداً لا متعدداً والا فکل موضع یستعمل اللفظ فی معانی یمکن‌القول بذلك و هو ظاهرالبطلان اذالمعانی المتعددة یوجد فیها معنی واحد مشترك لا محالة کما فی اطلاق‌الامکان علی معانیه والقوّة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغیر ذلك .

قوله (ص۱۳۳، س٤) : «وسایرالصور والفصول.....»

السرّ فی‌کون‌الذاتیات فی‌الانواع عوارض لازمة فی‌النوع‌الاخیر بل فی کل نوع عند ورود فصلهاالأخیر ان‌الطبیعة لا یتخطّی الی مقام الاَ واستوفت جمیع‌ـ الفعلیات التی فیمادون ذلك‌المقام بمقتضی‌قاعدة امکان‌الأخس المستعمل فی‌السلسلة الصعودیّة وان کل بسیط الحقیقه کل‌الوجودات التی دونه فالناطق بالفعل مثلاً کل الفصول التی للملائکة والجن والحیوان‌والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب‌النقایص .

قوله (ص١٣٣، س٦): «فحقايق الفصول ليست الا الوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذا الموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هى: انه كما قال المحقق الشريف فى كيفيّة التركيب من الاجزاء العقليّه- اشكال و اقوال لانها بعد تعدُّدها فى العقل هل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة تقرُّر الماهيّة الذى اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول المحقق الدوانى والمحقق اللاهيجى[1] واترابهما اوالوجود متقدم بالاحقيّة كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهيّة هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة فى العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود فى الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل فى العقل منه بسبب التشبّه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامّة او خاصّة ذاتيه- ؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضيّة ؛ ان انتزعت من وجود متعلّق بذلك لاصل[2] متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا وفى موضع من مبحث العلّة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقى لافصل الحقيقى ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق فى الخارج ليكون بازاء الفصول المنطقيّة والمراد بالفصل المنطقى ليس نفس الفصليّة المعروفه- فى المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعنى الكلى المقول فى جواب ایُّ شىء فى جوهره بل مقابل الاشتقاق اعنى المفهوم المعروض لذلك المأخوذ فى الحد الخالى عن الاشتقاقى و هذا هو مراده

١ــ و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجى فى اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق فى الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه فى اصالة الوجود «هستى از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هق ص٥٦»، شرح مشاعر لاهيجى ١٣٨٢ ﻫ ق ص١٨١

٢ــ قوله (س١١) : «لاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: ان الفصل المنطقى اذا كان موجوداً لايجب.......

ان قلت : فعلى هذا ينبغى ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاء الوجودات قلت لما كان شيئية الشىء بصورته وفصله والبواقى من الاجناس والفصول من اللوازم كما صرح به تكلم فى الفصول و هذا بيان شامل مناسب لماقيل هذا الكلام وما بعده وهاهنا بيان آخر اخص منه تتكلّم به خارجاً عن عبارة الكتاب هو ان الفصل الحقيقى للانسان هو النفس الناطقة و هى عنده[2] وعند الشيخ الاشراقى (قدس سرهما) لا ماهية لها سوى الوجود كالعقول ومافوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل الاخير و صورها كالموادّ بالنسبة الى الصورة الاخيرة التى هى النفس الناطقة للنوع الاخير الّذى هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجوهر الاخير فلا فصل الا فصل الانسان و هو ليس الا الوجود .

قوله (ص١٣٣، س١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال فى الكلى الطبيعى كثير لانّ القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين وجود الاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثة مضت فى كيفية التركيب من الاجزاء العقلية احدها: ان الجنس الطبيعى والفصل الطبيعى والنوع الطبيعى كلها واحدة فى الخارج تقوماً و وجوداً والتعدد ليس الا فى العقل و ثانيها : انها متعدده تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً والثانى ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالى اما فى عالم الابداع و هو وجود ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقية ان رب النوع كلى اصنامه و اما فى عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمدانى وهما سخيفان جداً و بانضمام قول المصنف

٢- نفى الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظريه والكشفية .

(قدس‌سره) و قول‌النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب‌المصنف (قدس‌سره) وقد ذكرنا فى موضع آخر ان‌الوجود واسطة فى‌العروض لتحقق‌الكلى لا انه واسطة فى‌الثبوت ولكن بعض اقسام‌الواسطه[1] فى‌العروض .

قوله (ص۱۳٤، س۳) : «اعلم ان‌الفصل المنطقى اذا كان موجوداً»

اى محمولاً موجوداً فى‌العقل .

قوله : «كمراتب‌الحرارة ....» فالحرارة المشتدةالسيالة لما كانت متصلة واحده[2] ليس لها فرد بالفعل الاالفردالمتصل‌الزمانى المحفوظ من‌المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول والفصول‌المنطقية هنا فى‌الفاتر والشديدالحرارة والآخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّه اشتقاقيه[3] اذا وجدت متشته[4] كمافى مواضع اخرى واذ وقف هاهنا فى حد و مثله‌القول فى مراتب‌السواد السيال كالفستقى والعودى والنيلى والحالك .

قوله (ص۱۳٤، س۷) : «ولا ايضاً لجميع‌الانواع‌الجوهرية فصول اشتقاقية»

اى لا اختصاص لهذاالحكم فى‌الاعراض بل يتحقق فى‌الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس‌الناطقة ولا سيما المفارقةعن‌البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل‌الوجودات التى‌دونه‌فننتزع منه المفاهيم الكماليّة والفصول‌المنطقية التى للانواع التى تحته ولافصول‌حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التى دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص۱۳٤، س۹) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت‌التشكيك فان مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

۱ــ لان‌الواسطة فى‌العروض اقسام من‌الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقيّة بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذ التخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص١٣٤، س١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكامله و ناقصه و متقدمه و متأخرة وماقالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فى الذات والذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت فى حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعيّة ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض الماديّة اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلمّ جرّ والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لاتتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فى الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فى اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص١٣٤، س١٥) : «فی بعض الانواع والذاتیات....»

انما خصص بالبعض نظراً الی نفی التفاوت التشکیکی مطلقاً عن الاعراض النسبیة لاعتباریتها والامر الانتزاعی فی الاکملیة والانقصیّة تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفین فلا مراتب فیها بذاتها کما لا افرادلها بذاتها و انما یعقل ذلک فی الماهیات المتحصلة ولذا ذکر الجوهر والکیف والکم لانّهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عندالشیخ الاشراقی اربع و هی الثلاث المذکورة والنسبة و جریان التفاوت بالاشدیّة فی المقدار والجوهر بناء علی مذهب الاشراقیین من ان الشدّة والضعف غیر مختصین بالکیفیات بل یسریان فی الکم والجوهر فالاصل المحفوظ فی الشدّة والضعف والزیادة والنقصان والکثرة والقلّة اللواتی کل منها عندالمشائین مختص بکل واحد من الکیف والکم المتصل والکم المنفصل هوالکمال والنقص والمشائون تبعوا العرفیات اللسانیّة والحقایق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص١٣٥، س١،٢) : «و رجحنا هناک جانب القول بالاشدیة بحسب الماهیة والمعنی ....»

المراد بالماهیّة مابه الشیء هو هو ای قلنا انه یجوز ان یکون لذات الشیء او ذاتیّه بحسب ذاته و قوامه عرض عریض بحسب کمال فی نفس ذات الشیء و توسط و نقص فیه بحیث یکون مافیه التفاوت عین مابه التفاوت لا ان یکون التفاوت فی حد الفردیّة او بالفصول ولکن تلک الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هی حقیقة الوجود لا غیر .

قوله (ص١٣٥، س٦) : «سواء کانت ذاتیات او عوارض....»

لان من یقول لا یکون لذات الشیء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتیّة یقول

به فی‌العوارض ایضاً لانها لافراد انفسها ذاتیات والمفروض انه لا یکون لشیء واحد الاطور واحد ومن یقول بجوازه لا یقصره‌علی‌المعروضات فمن فصل و جوز فی‌العرضی غیرالوجود و منع فی‌الذاتی ففی کلامه تهافت .

قوله (ص۱۳۵، س۷، ۸) : «لانه بذاته متعین»

ای لانه حقیقة و هویّة بخلاف‌الماهیات التی عبر عنها بالمعانی‌الکلیّه‌ فانها امور مبهمه‌ لا متحصله‌ حتی یتحقق فیهاشدة و ضعف فالوجود کما انه بذاته‌متعین فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص۱۳۵، س۹، ۱۰) : «فهو بذاته متقدم و تقدم........»

لبساطة کل مرتبة من‌الوجود فلیس فیها المتقدم ممتازا عن‌التقدم ولاالشدید عن‌الشدّة والکامل عن‌الکمال ولذا کان مابه‌الامتیاز فی‌الوجود عین مابه‌الاشتراك .

قوله (ص۱۳۵، س۱۱، ۱۲) : «وعدمه نقص و ناقص........»

لما کان‌النقص عدماً لم یقل‌الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه کذلك فان حیثیّة الوجود حیثیّة‌الاباء عن‌العدم نعم‌قد یقال‌النقص علی‌نفس مرتبه‌ فاقدة‌لکمال مرتبة اخری و هو یکون عین حیثیّة هذه‌المرتبه‌ من‌الوجود و حیث ان له معنیین حصل‌التوفیق بین کلامه هذا وبین قوله‌ان‌الوجود مما یتفاوت کمالاً و نقصاً وبهذا ایضاً یدفع شبهة عن مقام‌التوحید و هی انه‌اذا کان للوجود مراتب متفاوته‌ بالکمال والنقص والکمال عین‌المرتبة الکامله‌ والنقص عین‌المرتبة الناقصه‌ لبساطه‌ کل‌مرتبة وعدم ترکبها من جنس و فصل فان‌المراتب‌کالفصول الاخیرة البسیطة اوالاجناس العالیة البسیطه‌ والکمال والنقص متباینان کان حقیقه‌ الوجود کثیرة لاواحدة وبیان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبةلمرتبةاكمل فهو مباين للكمال لانه عـدم لكنه ليس عين المرتبه- الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفى الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقه- لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ ـ الحقيـقه- .

قوله (ص١٣٦، ١، ٢) : «و كذا المشائون زعموا......»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيّات كما انّ الزيـادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقِلة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص١٣٦، س٥، ٦) : «لانه كساير المعانى.....»

اى لان موجوديّة العامّة ان قلت فما معنى قولكـم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هو حكم الوجود العام قلت الوجود فى قولنا هـذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عـريضاً و مراتب ذاتيّة متفاضلة واين هى من المفهوم فـاذا جعلت المرآت مرئيّه- وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونـه مفهوماً لاحقيقـة .

قوله (ص٣٦، س١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم......»

ان الفصل فى ذاته امر بسيط اى ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شيء من الاعراض الخاصّه- من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقاً ذاتياً وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شيء منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجنّساً بواحد عن التسعه- و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً لأنّه من العروض و هو الحلول والوجود الرابطى بالموضوع وهو بعدتماميّة ماهيات المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراًمن الاعراض توجد غير داخلة تحت الاجناس التسعة وان اجناسها تسعه" لا مطلق العرض كالنقطة والوحـدة والحركه" والوجود ـ الخاص الامكانى و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنّساً بالجوهر حتى يصدق عليها صدقا ذاتياً بل ربمـا يصدق على شىء صدقاً عرضيّا و من ذلك فصول الجوهر وبالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدّس سرّه) و بين مشربهم ان الفصول عنده(قدس سره) وجودات خاصّة و عنـدهم ماهيات بسيطة كما حققنا .

قوله (ص١٣٦، س١٣) : «ففصل السواد سواد......»

لان الجنس الذى هو السـواد لازم غير متأخر فى الوجود لفصله المقسم و بعبارة اخرى الجنس من عوارض الماهيّة للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود ولاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ الاشد والاضعف فى السواد مثـلاً يرجعان الى الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشديّة والأضعفيّة معانى النـور والسواد و غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السـواد و كـذا فصل النور و غيره .

قوله (ص١٣٦، س١٣، ١٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الّذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا انّ الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهيّة وان استشموا رائحه

ماهو التحقيق عندالمصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصّة على ما وجّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايّة حقيقة كانت كما ينادى به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيّات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهيّة فصليّة مباينة بتمام ذاتها البسيطة لماهيّة فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلأنّ الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفرديّة وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر ومافيه التفاوت فى الجوهر غير مابه التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .

المشهدالثانی

قوله (ص۱۳۷، س۱) : «المشهدالثانی فی وجوده تعالی وانشائه النشأةالآخرة والاولی[۱]» .

ای فی فعله وانشائه المبدعات التی هی فی الحقیقة من الآخرة ولیست من الدنیا «الاول تعالی تام الوجود» ای لیس له حالة منتظرة «فوق التمام» ای کل وجود و کمال وجود فیماسواه مترشح منه فلایعوزه شیء من کمال اعم من الکمال الاول والثانی او صفة خاصة بالثانی واما کونها فی الاول تعالی عین ذاته فهومقتضی البرهان «اوارادة» خلافاً للکرامیةالقائلین بحدوث الارادة بل جمیع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلةالقائلین بان الداعی علی الایجاد ایصال النفع علی العباد ولیس عندهم واجب الوجود بالذات غایة الغایات کما برهن علیه الحکماء

قوله (ص۱۳۷، س۹) : «فلا یعتریه تغیر ولا تأثر و انفعال من غیره»

ولو کان ذلك الغیر حیثیة انضمامیة من الفاعلیه" الزایدة الحادثه" واما الانفعال عن الغیر المنفصل فهو ایضاً یلزم لان العرضی الحادث لا یمکن ان یعلل بذاته القدیمة او تعقل زاید للفعل من الصورة المرتسمة اوتعقل الاصلح کما یقوله المعتزلة فی باب مرجح الحدیث[1] اولاتعقل لغرض زاید والالم یکن مختاراً حقیقیاً کما فی المختار ـ الامکانی حیث انه مسخرمقهور للتصدیق بفایدةالفعل «ولوکان فی وجوده» هکذا فی کثیر من النسخ والصواب فی وجوده من داع زاید او وقت کما قال الکعبی اختص

۱ـ ای الحادث و قداختلفوا فی مرجح الحدوث و اتم الاقول مختارالعرفا : «وللناس فی ما یعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة اوآلةلواستدعى فعلهالكلىمادة وآلةبالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل‌وجه اى ولو من جهةالفاعليّة والحال انـه تعالى كما انه اول بالـذات اول من جميع‌الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صـريح ذاته ولما كانت حقيقةفاعليّته ذاته اذ مبدءصفاته‌الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن‌الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لايلزم تأخر فاعليته عن‌الغير اذ لا علّة للداعى‌اوالوقت اوالمادة اوـ الاٰلة سوى ذاته لأدلّة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت اونحوهما ففى فاعليّة للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخروهكذا فيلزم اماالتسلسل واما وجود شىء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص۱۳۸، س۲) : «لان كل رتبة غيررتبته فهو دون رتبته»

لانه لما كان تامّاً و فوق‌التمام ولا مساوى له فضلاً عن‌الاكمل منه فلا محالةلو تغيّر فرضا لكان تغيّر الى‌الادنى من‌الكمالات الامكانـيّة المعلولة بـل المعلولة لمعلولـه .

قوله (ص۱۳۸، س۳) : «طبعاً»

هذاالقيد لاخراج‌الخلع واللبس للهيولى فى‌الانقلابات العنصريّة قسراً فان‌التغير ات فى‌العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق‌الخلع واللبس كخلـع الصورة الهوائيّة عن‌الهيولى و لبس‌الصورة المائية و خلع‌البياض‌عن‌القرطاس[1] ولبس‌السواد واما بطريق

۱ــ لان‌الخلع واللبس تكونان فى‌الجوهر والعرض ولايختصان بالعرض اوالجوهر فقط

الاستكمال كصيرورة الجماد نامياً والنامی حيواناً والحيوان انساناً حيث ان المادة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شیء زايد [1]

قوله (ص۱۳۸، س۳) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»

لكن عبر به لان الكون والفساد اللذين عند القوم من اقسام التغير لا التحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدريج والحركة الجوهرية [2] .

قوله (ص۱۳۸، س٤) : «فهو ذوماهية لااقل»

لان كل ذی مادة فهو ذو ماهية ولاعكس فالملحق بشیء ان لم يكن فی مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشیء ذا مادة حاملة لاستعداده ايضاً لان القوة التی فی الخارج والخلو الذی فی حاق الواقع الذی هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعی هو المادة وان لم يكن فی المرتبة من الواقع التی هی شيئية الماهية فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التی هی الامكان الذاتی والخلو الذی فی مرتبة الماهية من حيث هی يكفيهما القابل التعملی العقلی ولكن الاول تعالی لما كان صرف الوجود الذی لا اتم منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلو و كان قوة واقعية واستعداداً عينياً لكونه فی الموضوع الواقعی العينی و حامل الاستعداد هو المادة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التلازم بينهما فكان جسماً «تعالی عن ذلك علواً كبيراً» .

۱- لان فی الاستكمال علی طريقة صدر المتالهين لبس ثم لبس لاخلع ولبس و بناءاً علی طريقة الشيخ واتباعه واترابه خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطل والشيخ قائل بالخلع واللبس حتی فی الاستكمالات الطولية

۲- بناءاً علی طريقة القوم حصول هذه التغيرات فی الصور الطولية والعرضية ليس تدريجياً بل دفعی و اعلم ان هيهنا بحث ذكره المصنف فی الاسفار وتعليقاته علی الحكمة الاشراق

قوله (ص۱۳۸، س۶) : «فی‌الاشارة الی ان صفات‌الله تعالی.....»

ان قلت : هذاالمشهد فی افعاله تعالی‌وقد فرغ عن‌الکلام فی معرفة ذاته وصفاته وما یتعلق بهما مما هو مذکور فی‌المشهدالاول‌فایّة مناسبة لهذه‌الاشارة بهذاالمقام؟

قلت: مناسبتها من حیث انها مبادی الفعل فان‌الفعل‌الاختیاری هوالذی یکون یکون مسبوقاًبمبادی‌اربعةهی‌العلم‌والمشیة‌والارادة والقدرة سیما انه بصدد اثبات انه تام‌الفاعلیة و غنیتها عماسواه و انه دایم[1] الفیض غیر منقطع‌الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم‌الصفات بل عینیتها للذات یثبت‌هذاولا سیّما ان علمه فعلی و مشیته و ارادته نافذتان و قدرته احدیة التعلق و خصوصاًان احدی مراتب علمه‌الحقایق‌المتأصلةالتی هی ارباب‌الانواع وانها فی‌شیئیه‌ـ المعلوم‌اقوی من‌نفسها فانها بوجه‌افعال‌الله‌الابداعیة لکونها عقولاً فعالة تؤدی و تسوق الی‌الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص۱۳۸، س۱۰) : «قد خرج فیه من‌القوة الی‌الفعل....»

الاولی یجب ان یکون جمیع کمالاته‌بالفعل و یمکن ان یقرء بالبناء للمفعول من باب‌التفعیل ای یعتقد فیه تعالی ان صفاته‌من باب‌الفعل المحض لا شوب قـوة فیها فالمعنی اخرجت بحسب‌الاجتهاد العقلی من‌اعتقاد شوب‌القوة فیها الی اعتقاد الفعلیّة المحضة فیها اوالقوة بمعنی‌الشدة کما وقع‌فی کلام‌المعلم‌الاول ای‌من‌الجمع الی‌الفرق ومن‌الاجمال الی‌التفصیل و من‌الاحدیّة الی‌الواحدیة او الی‌الظهور فی‌المظاهر کما یقول: ان صفاته کل‌الصفات فعلی قرائة التفعیل ضمیر غیره فی‌قوله: «لاجهة فیه غیره» راجع الی‌الفعل و علی‌الثانی الی وجوده او انه اسم ای غیر هو لا نه قدیکتب‌بدایرتین

---

[1] ـ و کلما له مدخلیة فی فاعلیته تعالی یکون عین ذاته‌فتکون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد علی ذاتـه .

اشارة الی صفتی الجمال والجلال وقدیکتب بدایرة واحـدة اشاره" الی اتحـادهما و عینیتهما لذاته تعالی ولهذا یمکن انیکوناسماً فی قوله تعالی «سنریهم آیاتنا[۱] فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انّه الحق» .

قوله (ص۱۳۸، س۱۲) : «وقد مر ان وجوده کل الوجود......»

قد مرّ فی الحاشیة ما یتعلق بالمقام فتذکر واما ان صفاته کل الصفات فعلمه کل العلوم کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما[۲] شاء» و مشیّته کل المشیات کما قال تعالی «وما تشاؤن الاّ ان یشاءالله[۳]» و قدرته کل القدر «ان الله علی کل شیء قدیر[۴]» و هکذا .

قوله (ص۱۳۸، س۱۳) : «وما هذا شانئه یکون کل شیء»

ای وجوداً من حیث الظهور واماالاشیاء من حیث الحدود والفقدانات فاعدام و من حیث شیئیّة الماهیّة فهی دون الظهور کما انها دون الوجود .

قوله (۱۳۹، س۳) : «ومن استصعب»

فان صورة الشمس مثلاً التی هی علمنا لا یحکی عن القمر والشجر والحجر فضلاً عن الکل فکیف یکون علم الله البسیط الواحد الذی هو عین ذاته کاشفاً عن ذاته کاشفاً الاقدس و عن غیره حاکیاً عن کل شیء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسیط المبسوط ووحـدته وحـدة حقّة حقیقیّة لا عددیه" محدوده" کوحده" الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقیقی حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء کل وجود فی وجوده و کل ماهیّة تحت اسمائه

۱ــ س ۲ ی ۹۸ ۲ــ س ۴۲ ، ی ۲۶
۳ــ س ۴۲، ی ۴۸ ۴ــ س ۲۵، ی ۲۸

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيليّة فانه علم واحد و صورة علميّة واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهيّة له الا ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخّرة فى الوجود عنه[٥].

قوله (ص۱۳۹، س۱۰) : «العلم هناك فى شيئية المعلوم اقوى من المعلوم[٦] فى شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل فى الذّهن فماهيّاتها محفوظة فى الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها فى الذّهن وجود نورى بسيط وان كان وجودها الخيالى و وجودها العقلى بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها فى عالم الطبيعة فانه ظلمانى ميت مجهول داثر زايل فاذا كان هذا هكذا فماظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شيئيّة الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمى الاولى فانه ماهى عليه حقّاً و حقيقة[١].

۱ـ لان تركب الوجود مع الماهية تركيب عينى اتحادى والتاخر والعروض انما يكونان فى الذهن والتعمل العقلى

۲ـ لان الوجود الذى علم بالاشياء الخارجية و علة لتحققها اقوى من المعلول المفاض والمعلول الموجود فى العلة بوجود جمعى كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرقى الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذى يحصل فى الذهن من الاشياء وجود تبعى وليس وجود المعلول فى العلة من هذا القبيل

۳ـ واهل الحق ذهبوا الى آن حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه فى علم الحق و مرتبة الواحدية لا الاحدية الذاتية التى تفنى فيه جميع التعينات و كافة الانيات .

قوله (ص۱۳۹، س۱۱، ۲۲) : «فوق الشیٔ[۱] و یزید»

والاظهر هو الشیء بدل فوق الشیء .

قوله : «قال الله تعالى : وما امرنا الا[۲] واحدة»

اى ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا کلمة واحدة «فان الواحد لا یصدر[۳] عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا کلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس سره) ان جمیع العقول کشیء واحد ذى مراتب و عالم الامر کلام الله و مثله النفس الناطقة الکاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطایف السبع او ما امرنا الذى هو الوجود المنبسط الذى لا تکثر فیه الا بتکثر الماهیات الا واحدة و هو کلمة کن التى بها الماهیات یکون و انما کلامه سبحانه فعله کما فى خطبة نهج البلاغة .

قوله (ص۱۳۹، س۱۵) : «لو صدر عن کل عقل عقل»

اى لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة الى الجسم لکونه مرکبا و کثیرا من حیث الترکب من الهیولى والصورة و ترکب الجسمیة من الاجزاء الغیر المتناهیة ولو صدر عنه الکثیر بالذات الخارجى لکان فى ذات الحق کثرة بالذات فلا بد ان یکون وحدة فیئیة انزل من وحدته ذاته[۱] بان یکون واحدا بالذات کثیرا بالعرض لان الماهیة والامکان و نحوهما مجعولة بالعرض .

۱ـ س ٤ ، ى ٥ و ٦

۲ـ والمراد بالامر هنا لیس الامر التشریعى لان الامر التشریعى کنهیه متعدد کالامر بالصلوة والصوم والحج وسایر العبادات فالامر هو الامر التکوینى و ما هو من صقعه تعالى واحد بالوحدة الاطلاقیة و هو الوجود المنبسط على الماهیات .

۱ـ اى الوحدة الظلیة التى تحکى عن ذاته و هو کظل تابع للذات .

قوله (ص۱٤۰، س۱۰) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سم* تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقل ذاته النوريّة اى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اى ماهيّة* الامكانيه* فبجهة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود اوالظل اوتعقل ذاته النوريّة صدر منه نفس الفلك الأقصى و بجهة الامكان اوالظلمه* اوتعقل ذاته الظلمانيّة صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف والأخس* بالأخس كمن تصور فى نفسه كمالاً* وحصل منه فى وجهه نضارة و بشاشة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباض* و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبدالله الانصارى (قدس سره) بالفارسيّة :

« الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرم خاكم و از خاك كمتر» .

قوله (ص۱٤۰، س۱۱) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يضف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة* الى انه لا تفاوت بين جعل الجهالات التعقلات والمشاهدات اونفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقوليّة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ :ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العاميــة من ان اسناد هذه-

*ـ بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هوالمنزه عن صفات الاجسام .

خطاء اذ ليس مرادهم ان‌الامكان او الماهية‌نفسهما مصدر بل‌وجود‌العقل مكتسباً كسوة الامكان اوكسوة‌الماهيّة الامكانيّة مصدرلجسم‌الفلك كماان‌وجوده مضافاالى‌الواجب بالذات مصدر للعقل الثانى و قد اشار(قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوب‌اليه‌تعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه الاشياء الى‌العقل تفويض و مناف لعموم قدرةالله تعالى و بيان‌الدفع ان‌الاسناد الى العقل مثلاً لاينافى‌الاسناد الى‌الله لان‌العقل يدالله و كلمةالله على ان اسنادالعقل الى‌الله اسنادالكل الى‌الله لان‌العقل كل مادونه من‌الوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لايصدر عنه الاّ‌الواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو انّ المراد بهذاالواحد الصادر الوجودالمنبسط‌الصادر عن‌الوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة فلا يشذ عن ساحه‌ حضورصدوره‌وجود والماهيات‌الاعتباريه‌ صادرة ثانياً و بالعرض و هذا فى‌النظام الجملى واما فى‌النظام التفصيلى فبالترتيب الّذى ذكروه شكرالله سعيهم و لعله (قدس‌سره)لهذه‌الاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراض‌الفخر‌الرازى وان‌الكثرةفى‌العقل‌ولحوق‌الماهيةبه‌بالعرض‌عبر‌بالنهج‌العرشى

قوله (ص١٤٠، س١٧) : «قال‌الله تعالى : واوحى فى كل سماء امرها»

اى نفسها العقلية التى هى من عالم الامر والموحى اليه هوالسماء الطّبيعى والوحى لغة‌السرعه‌ .

قوله (ص١٤١، س٢) : «الى غايات عقلية.....»

اى‌العقول العرضيّة من‌الطبقه‌ المتكافئة و هى ارباب‌الانواع فان‌الموجودات الطبيعه‌ يتحرك جوهراً حتى يشتدوتتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعة بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناهاونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت فى كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق واردات تهافت لأنها تكون حينئذ اراديّه.

قلت المراد بالطبيعيّة هوالجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هوالطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم الاول ان حركة الفلك طبيعيّه.

قوله (ص١٤١، س٦،٧) : «فيكون الجواهر المفارقة......»

اى ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثه المنقطعه فى كل نوع نوع و اماالدائمه فى الفلكيّات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره).

قوله (ص١٤١، س٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهى اربعة و عشرون.

قوله : «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين مابه الشىء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق.

قوله (ص١٤١، س١٣) : «فجنودالله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذاالاشراق والمراد بالجنود فى الآية اعم من المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّه كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى الغير المفارقة والملائكه المدبرات امراً لهاكثرة وافرة لا تعد كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكه الصافات صفاً والسابقات

سبقاً لا تحصی فان‌الانوارالا سفهبدیّة الکاملة بعد مفارقته النواسیت یلحق بالقوا. ویزداد عددالقدیسین الی غیـرالنهایة کماقال‌الشیخ‌الاشراقی (قدس سره) .

قوله (ص۱٤۲، س٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه‌المحسوسات.....»

و کان‌الوجوب الذاتی والدوام‌الزمانی عند هؤلاء و عندالقائلین السابقین من الطباعیة والصابئین مساوقان و کذا عند اللاحقین المذکورین فالمغالطة من باب اشتباه‌العام والخاص او من باب سوءالتألیف والاستنتاج عن موجبتین فی‌الشکل‌الثانی هکذاالفلك اوالمادة باقسامها اوالزمان و نحوه دائم والاٰله هوالدائم‌فالفلك هو مثلاً الاٰله و من تفوّه من هؤلاء بان‌المادة هی‌المبدء فهو اقرب الی‌التأویل بان یراد بالمبدء المبدء القابلی و هو اول‌السلسلة الصعودیّة .

قوله (ص۱٤۲، س۱۱) : «وهم‌الحرنانیون»

وهم منسوبون الی «حَرنان» بالحاء والراء المهملتین والنون رئیسهم و هم‌التخمیسیون القائلون بقــدماء خمسة و مرادهم بالخلأ هوالمکان کمان‌المجوس ثنویّون والنصاری تثلیثیّون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانیم بـاُقنوم‌الوجود و اُقنوم‌العلم و اقنوم‌الحیوة و کلامهم اقرب‌الی‌التأویل و ان جعلوا التثلیث باعتبار‌المفهوم العنوانی لاالحیثیات‌المختلفة للوجود والعلم والحیوة کانــوا موحّدین و هؤلاءالفرق‌الثلاث‌مشرکون «ءارباب متفرقون خیر ام‌الله‌الواحدالقهار» والضّمیر فی انها خمسة الی‌الاٰلهة المستفادة من‌المقام‌لا الی الاله لمکان الهیولی و غیرها ولا الی‌المادّة مثل‌السوابق لهذا ایضاً .

قوله (ص۱٤۲، س۱٤) : «وهؤلاء اقرب‌الکفرة الی‌المعقول»

ای کل هؤلاء الفرق‌المعدود یعدون انفسهم من ارباب‌المعقول حاشاهـم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص۱۴۳، س۱) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان العالم مستنيراً اضعافاً مضاعفة بنور الوجود الذى هو خير محض و اية مصلحة فى العدم الذى هو شر محض .

قوله (ص۱۴۳، س۱۳) : «ما تخيله فى وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه اوتصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لا الصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيل فى الوهم ما هو فعل المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذى استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذا استعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصوير الخيال نور السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمى .

قوله (ص۱۴۳، س۱۴) : «بنور هدايته»

اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (۱۴۴، س۳) : «ما تصوروه»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو

الله انما هو لان‌الکمال عند کل طائفة شیء فکل واحد من‌الناس یخضعون عندالکامل المطلق و یعشقونه و یمجّدونه وهذا فطرةالله التی فطرالناس علیها .

قوله (ص١٤٤، س٦) : «الا ان کفرهم لاجل تصدیقهم»

وقد قال علی علیه‌السلام : «اول‌الدین معرفة الله و کمال‌المعرفة التصدیق به»

والاولی ان یقال کفرهم لاجل حصرهم و تقیدهم الحقیقه :

«جمالك فی کل الحقایق سایر   ولیس له الا جلالك ساتر»

وایضاً جمیعهم مسلمون لأنهم یدرکونه و کفرهم لاجل عدم استشعارهم باستشعارهم وان‌المستشعر به ماذا کماقیل:

اگر مؤمن بدانستی کـه بت چیست   یقین‌کردی که‌دین دربت‌پرستی‌است

قوله (ص١٤٤، س١٣) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذاالامر الماهیة فی‌الکل والمادة فی‌البعض والامرالوجودی الذی هو کلمة کن اذ تعلق بماهیة قبلته والصورةالتی اذا تعلقت بمادة انقادت لهـا فاذا قال‌الحق لماهیة الالف اقبلی‌الوجودالاستقامی قبلت و لماهیة الدال اقبلی‌الوجود الاعوجاجی قبلت و لمادة الورد اقبلی‌الوجوداللطیف‌العطری قبلت و لمادةالشوك اقبلی‌الوجود الشوکی قبلت و هکذا فی‌الماهیات والمواد الآخر ففی‌الکل لاسبیل الاالطاعة لاتستطیع تمرداً ولا خلافاً لانّه امرهالذی بلاواسطة بخلاف‌الامرالتشریعی لانه امرهالذی بواسطة مظهرهالاعظم وهولسان‌الله تعالی و هذا کما ان‌النفس الناطقة امرها لقواها الذی بلاواسطة من جارحه او غیرها ماض علی تلك‌القوی و اما امرها الذی بواسطة اللسان و غیره ففیه‌یتطرق‌الطاعة والمعصیه .

قوله (ص١٤٥، س٣) : «اعلم ان‌الاول تعـالى اشد سار و مسرور و مبهـج و مبتـهج بذاتـه»

اعلم ان‌محبّة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعـبر بعبـارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاغتباط و نحوها والتوقيف‌الشرعى ان منع كونها او كون‌المشتقات منها اسماءالله تعالى لم يمنع‌الاسناد والتـوصيف كما انه منع من اسميّة‌الخاتم والطابع مثلاً لاالاسناد والتوصيف كقولـه خَتَمَ‌الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل‌الشرع‌خلاف فى اطلاق لفـظ‌العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى فى‌الحديث القـدسى«من عشقنى عشقته و من عشقته قتلته ومن قتلته فعلى ديته و من علىّ ديته فانا ديته»فهذاالحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدرواه جمٌ غفير من‌المعتـبرين من‌العامّة والخاصّة حتى كثير من اهل‌الحديث كصاحب‌المجلى ابن جمهور[1] والمحقق‌البهائى[2] والعلامّة محسن‌الفيض[3] (قدس سره) وغيرهؤلاء والسرّ فى عدم تداول العشق على لسان‌الشرع كتداوله على السنة‌الطريقة ان‌النبى‌من‌حيث انه نبى‌مؤدب‌الناس بالآداب الشرعيّة ومنظم عالم‌الكثرة والعشق‌مخرب‌لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبى من مقام‌الوحدة الا من‌حيث هو ولى كقوله «لى مع‌الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغى لـه .

١ـ صاحب‌المجلى فى‌المجلى الطبعة‌الحجرية ١٢١٦ هـ ق ص٢٨

٢ـ الكشكول لشيخنا‌البهائى قده خ٢ ط١٣٨١ هـ ق ص ٢٥٠ .

٣ـ و به قال‌العلامة‌الكاشانى فى كتبه كالوافى والعلم‌اليقين والحقايق

قوله (ص١٤٥، س٤) : «اجل مدرك...»

امانه‌اجلّ مدرك فلان‌العقل‌الانسانى اعلى مدارك‌الانسانى والله‌تعالى مبدءالعقل الكلى الّذى فوقه فكيف‌المدارك‌الاخرى‌واما انه ابهى مدرك فلانه اجمـل من كل جميل و اجلّ من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من‌الحضورى والحصولى الحضورى‌ومن‌الفعلى والانفعالى الفعلى و من‌التفصيلى والاجمالى التفصيلى‌ومن‌الاكتناهى والوجهى الاكتناهى واتمية واحد من‌الثلاثة يكفى فى اتمية الابتهاج‌والعشق فكيف وقداجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص١٤٦، س٣) : «سعادة العشاق المشتاقين....»

العشق اعم من‌الشوق اذ فى‌الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شايق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز الفقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شايقات بخلاف‌العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الاالوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته‌الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط‌بذاته و بعده‌المراتب‌الآخر على ما ذكره (قدس‌سره) .

قوله (ص١٤٦، س٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل‌الاوضاع للاجسام‌الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بدّلها من‌الاستكمال ذاتـاً وجوهراً بالحركة‌الجوهرية و فى كل‌صفاتها بتجددالامثال كما فى‌الصفتين‌اللتين قالوا بـالاستكمال فيـهما فى‌الازمنة الغير‌ـ المتناهية و كيفية وصول‌الافلاك الى‌الغايات تتم بالحركة الجوهرية والتبدل‌ـ الذاتى فكل فلك له افـراد متصلة و لكل‌منها قبض و تسليم لله‌الواحدالقهار فى وقت

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : «كل يوم‌هو فی شأن[1]» ففی كل حين ابتداء واعادة وايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى‌الغاية بحيث لا يبقى منــه اثر و خبر و امّا الوصول الى‌الغاية بنحوالانسان حيث انّه يترك‌البدن واستعمال آلاته عند كماله و تحول‌النفس الى عالم‌المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلك‌راست مسلم نه ملـكـرا حاصل   آنچه در سرّ سويداى بنى‌آدم‌ازاوست

فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين‌العروج اليونسى[2] ولا يتيسّر لهم مظهرية الاسماءالتشبيهية كذلك لا يتأتى‌الفلك الغاية التى للانسان‌الكامل مع انّه يلزم انقطاع الفيض لان‌الفــلك بحركته رابط الحوادث‌الكونيّة‌الى‌القديم ولولاه لماتكون‌متكون واماالوصول الى‌الغاية بان يصير نفسه مفارقة‌ٌ عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم‌العقل و يترقى نفوس كاملة‌ٌ من‌عالم‌العناصر وترفض‌البدن وتتّصل‌بالافلاك وتحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم‌العقل ثم يصل بدلها من هذاالعالم و هكذا فهو تناسخ باطل[3] .

واعلم ان قيام القيامة والطامّة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه‌ٌ العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية‌الغايات طولى‌لا عرضى فان جميع‌الصور فى‌الحركة حتى تصير مشتدّة واشتدادها ان تستغنى عن‌المـحال و تتحول الى عالم المثــال و تصير كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون‌متعلقة بل عين‌التعلق بالمعانى و جميع‌ـ

۱ـ قــرب حق از قيد هستى رستن‌است   نــى بـبالا و بــه پائين رفـتن‌است

۲ـ واعلم ان معراج يونس ع كان فى‌الماء و معراج‌النبى فى‌السماء .

۳ـ واعلم ان غاية وجودالانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى‌الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هوالاحدية الذاتية و بوجوده تحصل‌القيامة‌الكبرى و بفنائه و صقعه يتحقق‌الطامة‌العظمى

النفوس فى‌الحركة حتى تصير مشتدّة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والسواد و تصير عقولا[۲]؛ فالنفوس الناطقة‌القدسيّة تصير عقلاً فعالا و روحاً قدسياً والنفوس‌الحيوانية تصير عقولاً متكافئة فى‌الطبقة‌العرضيّة فتستهلك فيها و هى محشورة الى‌الله[۳] واماالنفوس‌الفلكية فعلمت كيفيّة وصولها الى‌الغايات و يوم‌القيامة يوم نسبته الى كل‌الاوقات بل الى‌الدهر الّذى هو وعاء المجردات كنسبة اليوم‌الزمانى الى ساعاته و دقايقه فى الشامليّة والشمولية بل نسبة الاوعية الى هذا‌الوعاء نسبة ذوات‌الاوعية الى‌الحق‌المحيط‌تعالى شأنه و جعل وعاء‌الوصول الى‌الغاية من‌الاوعيّة الزمانية للموجودات التى فى‌السلسلة العرضية الزمانية من‌الاوهام‌العاميّة فطلب‌الغاية الاخيرة متوجهاً الى غابرالازمان كطلب مبدء المبادى ملتفتاً لفت مواضى‌الاخيان فكما ان‌الحق‌المنزّه جلّت عظمته فى مرتبة احديته و واحديته لتساميّته و احاطته و تجرده عن‌الماهية فضلاً عن‌المتعلق فضلاً عن‌المادّة لا يسعه‌الزمان كذلك فى مرتبة قهاريّته و ظهوره‌بوحدته فى آخرته[٤] .

ان قلت : كيف دثور كل‌العام و خراب جميع‌الدنيا القائل به‌الحكماء‌والانبياء.

قلت: الوصول الى‌الغايات بنحوالتحول و معلوم ان عند التحول فناء‌المتحول منه فى‌المتحول اليه والا لم يبلغ‌الغاية الاترى انه‌عندصيرورة‌النامى حيواناًوالحيوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم يبق‌من‌السوابق اسم و رسم فعندالعقل بالفعل

۲- ولكن عقولا لاحقة

۳- لا يبعد ان يكون محل حشرالنفوس الحيوانية‌المجردة بالتجردالبرزخى هوالعالم‌المثال لكل فرد مادى و ان حشرت احيانا مع‌العقول‌المتكافئة انما هوبتوسط‌الفردالبرزخى .

٤- لان‌الملاك فى‌المبدء والعود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة الا و فى اللاحقة فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فاقرء وارقأ «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئية الشىء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشىء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لاينافى ان يبقى شىء هو نوع آخر برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمنة غير متناهية لان وعاء كل شىء بحسبه، ان متناهياً فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدء المبادى لا بد ان تحافظ

البرهانین فتکون ذاالعینین فتجمع بین‌الحدوث و دوام‌الفیض و قدم‌الجود من‌قدیم الاحسان والاً «حفظت شیئاً و غابت عنك‌اشیاء» و ذلك یستتم بالقول بالحدوث ـ الدهری الذی حققه السید الداماد (قدس‌سره) و نحن قررناه فی مواضع[1] اخری او بالقول بالحدوث الزمانی بمعنی‌التجدد وسیلان‌الطبایع کما حققه المصنف (قدس سره) کذلك یجب علیك ان تجمع بین‌الوضعین و هوالحسنة بین‌السیئتین بل‌الفوز بالحسنیین فتؤمن بدثورالدنیا باجمعه وبلوغ العالم الی الغایة القصوی بکلیّة «بکلیته. خ‌ل» توقن ایضاً بعدم انبتات‌وجوده و نفاد کلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و لیعذرنی اخوانی فی مشیی‌علی خلاف هذه‌التعلیقة فان هذاالمطلب من اهم‌المطالب .

قوله (ص۱٤۷، س۱،۲) : «نفوس‌المترددین.....»

ای‌الذین لم یتمکنوا فی مقام‌التمکین ولم یتخلّصوا من‌التلوین فقد یتعلّقون بالملاءالاعلی و قد یسقطون فی مهوی‌الدنیا ولم یذکر اصحاب‌الیمین من‌السعداء و هم من عشّاقه فی‌المظاهر‌الجزئیة کاصحاب‌الدنیا الا ان هؤلاء یطلبونه فی‌المظاهر ـ الجزئیّة‌الدائرة الفانیة و اولئك یطلبونه فی‌المظاهر‌الجزئیّه" الدائمه" الباقیه" اذا درجهم فی‌النفوس المترددین لعدم تخصیص‌الجهة‌العالیة بالجهه" الکلیه" حتی یشمل الجزئیّه" و حینئذ العلو باعتبار جنبة‌البقاء.

۱- حدوث دهری معنای محصلی ندارد و حدوث عالم‌وجودرا اثبات نمی‌کند چون وجود سرمدی حق که‌علت دهر«عقول» است‌قدیم‌است ناچار معلول‌آنهم قدیم‌است‌وعالم دهر علت عالم ماده‌است و عالم اجسام معلول دهر ولقائل‌ان یقول: اذا کانت‌العلة قدیمة والعدم‌المعتبر فی‌العلة «ای‌عدم‌المعلول» قدیم پس عالم‌دهر قدیم زمانی‌است و همچنین معلول آن اللهم الا ان‌یقال‌بالحرکة‌الجوهریة فی‌الاجسام کماقرره‌المصنف والماتن

قوله (ص۱٤۷، س۱۰) : «انه لا يوجد جسم من‌الاجسام بسيطاً كان او مركبا الاوله نفس و حيوة ....»

المراد بالنفس‌الصورة المثالية الشخصيّة من‌المثل‌المعلقه‌ٔ فانها من شئون النفس‌الكليّة منزلتها منها منزله‌ٔ الصور الخياليه‌ٔ من نفسك‌المنطبعة و نفسيه‌ٔ كل نفس بالصور الخياليّة اذ فى مرتبه‌ٔ ادراك‌الكليّات العقلية بل كل واحد من‌الكليات العقليّه‌ٔ عقل ولذا قالوا تسميةالنفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلا بالفعل و عقلاً مستفاداً و على‌القول باتحادالمدرِك والمدرَك فكون كل صورة مثاليّة من عالم المثال الاكبر اوالاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ۱٤۷، س۱۱) : «لا بد وان يكون امراً عقليا....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون‌الصورة فاعلاً للهيولى لان‌تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّةالوضع كما قرر ، والوضع لايتصور بالنسبة الى‌الهيولى اذلم توجد بعد و حيثما وجدت فهى غير وضعيّة اذالوضع فى‌المراتب‌المتأخرة عن‌وجود جوهرالهيولى وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهى واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان‌يكون اقوى من‌المنفعل فصورة ما فى الحقيقة شرط لوجودالهيولى وفاعله‌الواحدبالعدد الذى هوالمفارق والصورةالجسمية متجددة بالامثال‌والنوعية متجددةبالمراتب‌المتفاضلة اوالمتناقصه‌ٔ والحركه‌ٔ لا بدّ فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم‌يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنيّة فلا بدّ من نفس بها ثبات موضوعها و هوالمطلوب [1]

۱ـ واعلم انه بناءاً على اتحادالمادة والصورة وجودا فالامر فى حدوث‌الصورالنوعية يدور على امرين ويلزم اما حدوث‌الصور على نحوالتدريج والحركةالذاتية واما يلزم انعدام‌الحقائق و منها الهيولى و حدوث الكائنات من كتم‌العدم لانه ليس للهيولى حقيقةمنحازة عن‌الصورة حتى يرد عليه‌الصورة هذا برهان قوى جداً وان غفل عنه‌الاكثرون

قوله (ص۱٤۸، س٦) : «فی لمیة دخول الشر فی القضاء الالهی» .

ای سببه الهیولی کما سیصرح فالهیولی جنّه و وقایة فی باب انتساب الشرّ الی الوجود کما ان الماهیّة جنة و وقایة له فی باب انتساب النقص الیـه کالنقصیة الامکانیّة التی یترائی فی العقول المفارقة المحضة واما کیفیة دخول الشر فی القضاء الالهی فهی انه بالعرض و معنی بالعرض فیه مشربان احدهما عذب و حلو والآخر اعذب و احلی فالاعذب ان الشر عدم کما ادعوا بداهته والعدم لا یمکن ان یکون مجعولاً للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفی و باطل لکن لما کان عدم الملکة فهو مجعول بالعرض للملکة و هذا مشرب افلاطون الحکیم المتأله والعذب ان الشر و ان کان وجودیا وامکن ان یکون مجعولاً بالذات للخیر المحض لان خیره غالب علی ما علم فی التقسیم المشهور والخیر المحض لا یترک الخیر الغالب للشر المغلوب الا انـه بما هو ذوخیرات غالبة مجعول لا بما هو ذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هی ذات خیرات لا تعد لا بما هی محرقة لثـوب مسکین والوهم مجعول بما هو مـدرک المعانی الجزئیة الفاضلة الجیدة کالخوف عن الهلکة او کالخوف عن المیت و هکذا و هذا مشرب ارسطاطالیس الحکیم .

قوله (ص٤۸، س۹، ۱۰) : «دون الطبایع والاجرام»

و کذا دون الاعراض الاخری غیر الأضواء والانوار العرضیّة فیسمونها الهیآت الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنوریّة بالانوار العرضیّة والاسفهبدیة الفلکیة والانوار القاهرة الاعلین والادنین ومرتبة قدس نور الانوار بهر نوره کمـا عند الاشراقیّة بل الوجود بشراشره نـور والوجوب الذاتی نور علی نور .

قوله (۱٤۸، س۱۳) : «ظهرت فیها اولا الاجرام الشفافة»

ای الصورالنوعیّة الفلکیة بل ظهرت فیها الصورة الجسمیة الواحدة بالطبع فی الافلاك والعناصر والمراد بالاولیّة فی الأجرام الشفافة التقدم بالطبع لکونها علل العنصریات و احیازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهبدیّة وقواها واشار الی کثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هی فی اصلها من عالم النور .

قوله (۱٤۸، س۱۵): «وبما هی فی اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان کان قوّة الوجود والقوّة بالنسبة الی الفعلیة ظلمه الا انها بالنسبه الی العدم المطلق نور کما ان الظل لیس بنور بالنسبه الی النیر و شعاعه الا انه نور بالنسبة الی الظلمة و فی ذاته ایضاً وکذا القوّة والاستعداد فی انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و کلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغیر وکل ظاهر بالذات ومظهر للغیر نور فالوجود نور و اعلی مراتبه الوجود الذی هو فعلیّة محضة لا قوة تعتریه و ادناها الوجود الذی هو قوّة بحته لا فعلیّة فیه الا فعلیة القوة و لهذا فالهیولی نوع بسیط جنسه مضمن فی فصله و فصله مضمن فی جنسه و هذا معنی نوریته .

قوله (ص۱٤۹، س۱۸) : «وقد مر ان الجسم من حیث هو جسم......»

بالمعنی الذی هو جنس لا قوام له بدون الطبیعة فانه لا بدّ وان یصیر نوعاً من الانواع المتکافئة محتاج الی الصورة النوعیة و هی الطبیعه السارية فی کل الاجسام ولیس المراد من الحیثیّة الجسمیه فقط ای بالمعنی الذی هو به مادة و نوع من-

الانواع المرتبة فانها فى نوعيتها المرتبةغيرمحتاجه الى الصور النوعيه المتكافئـه: لانه اذا كانت الهيولى نوعاً بسيطا فى عالمه فكيف الجسمية والصور النوعيه انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئى فى الجسميّة و فى الهيولى بها و لهذا بعد تماميّة الهيولى فى التحقق بالصورة الجسميه فهى محتاجة بعد الى الصور النوعيّة ولكن فى التنوع اى فى صيرورتها نوعا نوعا فى تحصلاتها الثالثيه كـالجسميّة او الهيولى المجسمةفى التحصلات الثانوية لافى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فان كلا منهما نـوع برأسه فى السلسلةالصعودية و ان لم يكـن كل من الثلاثه منفكة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشىء مع الشىء دائمـاًوان يكون الشىء نفس الشىء ثمّ ان الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنـا على وجود النفس اى الصورة المثاليّة لكل شىء وبين الدليل الذى ذكره فى الاشراق الثامن انه هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هنـاك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص١٥٠، س٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

اى بما هى مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة على طاعه النفس كما مر .

قوله : «ثمّ ما يلحق الجسم......» اى للطبيعة افعال ثلاثة احـدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعيّه من الاينيه والكميّه والكيفية وثالثها مايحصل من الحركات فى الغايات من التحيّزات والالوان والطعوم والروايح والاشكال والمقادير و نحـوها والمراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بـل مثل الظل اذا المعنى بالفعل هو التشأن .

قوله (ص۱۵۰،س۱۰) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكانى والتمادى السيلانى الزمانى والوغول الهيولانى لان وجود صورته للهيولى فشأنه الذاتى هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص۱۵۰، س۱٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصة على الحركة الجوهريه والمراد من بيدها وهلاكتها لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانية والزمانية وغيبوبتها المكانيه والزمانيه فى كل جزء من الآخر متشابكة بالاعدام والبطلان و ما يترائى فيها من ثبات مافانما هو من اشراق النفوس و فى النفوس بماهى نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع و رب الارباب فاذا نزعت هذه الاشراقات عنها وردت الودايع الى اهلها ولاحظتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما فى لحاظك و علمك من الهيولى الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السياله اللواتى هى نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن تراه له ثبات و وحدة و نورية لان العلم مطلقاً وجود نورى و هذه اشياء وجودها العلمى اشرف من وجودها المعلومى كما ان الوجود الواجبى والمفارقى الذى من صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص۱۵۰، س۱۸) : «بانها تنمو وتنبت الكلا......»

اى تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الى الفاعل قد يسند الى القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوی نفس واضح ایضاً .

ان قلت : هذا غیر محوج الی النفس لان الصیرورة المذکورة بسبب الهیولی .

قلت: اصل القابلیة بسبب الهیولی ولکن القابلیة المخصوصه والاستعداد الخاص بحیث یترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضیة والصور الطبیعیة مستمدة فی الوحدة والاتصال والبقاء ونحوها من الصورة المثالیة کما مر فالمستعد و ان کان هو الهیولی لکن مابه الاستعداد هو الصورة و هذا کما ان القابل والمستعد للصورة الانسانیة هو الهیولی لکن مابه الاستعداد لهذه المستعد له فی اطوار الخلقة صور النطفه والعلقه والمضغة والجنین .

ان قلت : العناصر الاخری ایضاً کذلك .

قلت : لا بأس به لانها یضاً ذوات نفوس و اثبات شیء لشیء لا یستلزم النفی عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و کالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات[1] ارض» تشبیه بالنبات .

قوله : «وانما[2] تتلون هذه فیها من اجل الکلمة ذات النفس» المراد بالکلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة کلام المعلم ان التمکن والانقیاد فی الارض للتصاویر المخصوصة و کونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التی هی الصورة المثالیة کما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقیاد لارباب الانواع الاخری و نسبة الارباب الی الارباب نسبة الاصنام الی الاصنام و هو ابدع من جهات الذل والفقر فی السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الی العوالی کما فی قاعدة الاشراق

۱- فی النسخ الاثولوجیا : فانها نبات ارضی .....

۲- فی النسخ التی رایناها : وانما تتکون هذه.....

فالاراضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه- وارض عقلية جبروتيه- و كلها حيّه- لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعةهى اللاهوتيه- هى الصورة العلميّة السابقه- على الكل و هكذا لكل شىء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة فى كلتا النشأتين والوجود حقيقه- واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص۱۵۲، س۷) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز فى صرف القوة كما لا ميز فى صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة فى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول .

قوله (ص۱۵۲، س۸،۹) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان ان يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لانفسها كجهات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التى هى بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما فى مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بان الاولية فى العقل الاول ذاتى والثانوية فى - الثانى و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه- قوله كأنّها شىء واحد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب والدرجات التى فيها و خلاصته ان العقول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما انالهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافى الوحدة التى بصددهالانالمراتب تميزات لا تشخصات حتىتصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعـقلالمستفاد والعقل الفعال لشخص واحـد فمراتبالعقول فنون وشئون ذاتية لشخصواحد كنفس شخصية لها مراتب و لطـائف والتوفيق بين ما قاله (قدسسره) و بين ماقاله المشائون منالاختـلاف النوعى بينها فضلاً عنالشخصى ان نظرهم فىالاختلافالنوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفىالاختلاف الشخصى الىالمراتبالمتمايزة و نظره (قدسسره) الىوجودهاالحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كـانالمادةبمعنىالمتعلق كمافىالنفوس وانالماهيات اعتبارية والوجود مابهالامتياز فيه عين مابهالاشتراك سيّماالوجود المفارق المحض والى انها من صقعالربوبية و انها موجودةبوجودالواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص١٥٣، س١٣) : «وذلك قوله تعالى ومامرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فىالآيه المباركة عالمالامر اى عالمالعقول سواء كانت فى البدايات او فىالنهايات .

متحد جانهاى شيـران خـداست

واطلقالامر عليها لانها نفس كلمةالله ولم تخرج من «كلمة كن» لانالمؤتمـر هناك مستهلكة فانيه و احكامالوجوب مفنية و لو حملالامر علىالوجـود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فىالاودية بقدرها كانشاهداً ايضاً لماعلمت مناستهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امرالله و مشيّةالله سيّما على قولالشيخ الاشراقى والمصنف (قدسسره) انـه لا ماهية للعقول .

قوله (ص۱۵۳، س۲) : «فتحس من هذا......»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هـو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشىء ليس فاقداله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعية ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع اوجزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و عليه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «كيف‌العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضياً . حيث انه وحدته عددية و وحدةالعقل وحدة حقةظليّه للوحدة الحقه الحقيقيه .

قوله : «ان يكون واحداً» اى فى‌ان‌يكون‌العقل واحداً.... حذف حرف‌الجرّ عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «وای الامثال ...» كلمة اى استفهاميه يسئل عن نفسه تعيين‌الامثال العقليّة و يجيب بان مرادناالكليات‌العقلية كالصورة الكليّه النباتيه والحيوانيه و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدةجمعيّة ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجداًفاحصاً عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحدعلمت ان‌كل واحد منها واحد وحدةجمعيّة وانه شیء يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشياء للبدليه و اماالكلمه التى فى‌الهيولى اى‌الكلمه التكوينيه من‌القوى الحيوانية والنامية فى الهيولى فهى واحدة وحدة عدديّة فانّها مختلفةالذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض‌النسخ مختلفةالصفات والمرادبالصفات ما مر من‌الاوصاف‌العنوانية التى عين‌الذوات .

قوله (ص١٥٤، س٦) : «الروح ملك من‌ملائكةالله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان‌العقل‌الكلى بسيط‌الحقيقة بعدمرتبةالحق‌سبحانه هوكل‌الاشياء فانظر الى كثرة انواع‌الثوابت والسيارات‌والعناصر البسيطة والمركبات و طبايعها و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى‌كثرة السنتها و لغاتها ففى‌العقل جميع هذه بنحوالرتق واللف و يمكن بيان النكتةبوجه كلى ان‌الافلاك والعناصر عوالم‌عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للألف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شىء فيه معنى كل شىء كان فى كل منها كلها ولاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحة

قوله (ص١٥٤، س١٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده بيقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأنى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص١٥٤، س١٥) : «وربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لما فوقها ايضاً من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص١٥٥، س١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيّال و كذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من‌الله تعالى و عن‌الديكة بديكة تحت‌العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعه‌ٔ فى‌الصياح و نحو ذلك و الى‌هذه‌الثابتات من افرادالانواع يشير كـلام‌ـ المولـوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام وابن معانى بر قرار و بر دوام

والاكثر فى كلمات‌العرفاء اطلاق ارباب‌الانواع على اسماءالله تعالى .

قوله (ص١٥٥، س٤) : «واياها يتلقى‌العقل»

اى ينال‌العقل المثل‌النورية حين ادراكه للكليات‌العقلية كما مرفى‌مبحث‌الوجود الذهنى ان ادراك‌الكليات مشاهدة النفس‌ارباب‌الانواع التى فى عالم‌الابداع ولكن عن بـُعـد .

قوله (ص١٥٥، س٥) : «وجعلواالعلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من‌الحدود والرسوم والتصديقيه‌ٔ من البراهين والادلة‌ٔ تؤم نحو هذه و تناولهافالحدود والرسوم لنيل‌ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيـل‌متفاوته‌ٔ فهذه كانوار تنير ذوات‌الافراد الطبيعيّة والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم‌يعلم شىء اذالجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذالمبادى‌الكلية انما تقام على‌الكلى لا على‌الجزئى وعلى الامرالدائم لاعلى‌الامر الداثر الزائل فلولاها لصعب‌الامر باستعلام كـل جزئى اى ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص١٥٥، س١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى‌واحداً» الى‌قوله: «فهو اذن‌المعنى‌المعقول

المفارق......»

قووله (ص١٥٥، س١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلى‌الطبيعى الصادق عليهما» و يمكن ان يقـال مـناط‌الحمل جامعية ذلك‌المفارق وجودات اصنامه بنحواتم و ابسط و حكاية هذه‌الوجودات ذلك بنحوالضعف والتفرقه- فهذا مثل ان يقال‌الشمس هى‌الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها‌الشامخ والفرق بين هذا و بين ماقال : ان جهه- الاتحاد على ما قال هى‌الكلى الطبيعى و على ما قلنا هى‌الكلى العقلى ويرجـع الى ما يقول فى بيان‌الكلية قولـه مراده من‌المثل هوالصورالعلمية القائمه- بذاته تعاله والصورة ماهية الشىءوالتى‌هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى‌وبالقمرقمر آخر وهكذا ولا سيما ان‌الصورالعلمية التى هى للاشياء ما هى عليه و حاق نفس‌الامر فصح ان هناك‌انساناً آخـر او سماء اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته‌تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتهالانها هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى‌كمالها وتمامها وقيامهاباطنى‌ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره‌المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص١٥٦، س٩) : «وهو ان‌المراد منها وجودالطبايع‌النوعيه- »

فقولهم ان فى معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيداً انسان كذلك القدر المشترك بين‌الاناسى- انسان و قولهم انه‌موجود حق لان الكلى الطبيعى موجود و قولهم واحد نوعى وقولهم مجرد نعم مجردفى‌المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انماالداثـرالزائل اشخاصه .

قوله (ص١٥٦، س١١، ١٢) : «بناء علی عدم التفرقة معنی»

علی تأويل الشيخ يلزم انهم لما راو ان الماهيّة المطلقة موجودة تفوّهـوا : «بان الماهية المجردة موجودة» ای المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها فی مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصية والتجرد الواقعی حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بين البقاء النوعی والبقاء العددی فرأو ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنی ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعی باعتبار وجهه الی الله حكمه حكم الحركة التوسطية والآن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه حكم الحركة القطعيّة والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نوری الهی و معلوم ان الحركة التوسطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقائها بالنوع فكذا مافی حكمها [1] فتأويله [و تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع علی عدم التفرقة فی المقامات الثلاث .

قوله (ص١٥٨) ، س٣) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر؛ لأنّهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فی مقام المعروض ، والمعروض فی مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذا النظر فی قوله : «و مواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فی اكثر النسخ كما فی هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحقق الداماد . والظاهر فتأويله و تأويل السيد الداماد .. عبارة التعليقة لا تلائم القواعد .

الهيولانيّة واذا قيل : ان موجودات نشأةفى نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتّحدت النشآت وانما قال وان يوجدهناك علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطى لعقولنا .

قوله (ص١٥٨، س١٥) : «وانما توجد فى العقل»

اى الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة المقابلة للمطلقه فى مباحث الماهيّه فهى لا توجد فى العقل ايضاً لانها مجردة عن الوجود العقلى ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة امهى امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية من كلام الشيخ المتأله [1] لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيىء والمشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشرف والاخس حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف اذ السوادّ الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون جميع افراد الماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبة لو وجب و ممتنعة لو امتنع فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدور الاشرف قبل الاخسّ لامتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم فى اواخر الاهيات من الاسفار [2] .

١ــ والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحاد النوعى لا سيما على طريقة الشيخ المتاله القائل باصالة الماهية .

٢ــ الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ ، تنبيه عرشي: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جرياتها شرطان : احدهما استعمالها فى متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثانى استعمالها فى مافوق الكون والابداعيات لا الماديات .

قوله (ص١٥٩، س٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوته بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهريّة و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له فى وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لايقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص١٥٩، س٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد[1] بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

۱- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة (لا على نحو التكثر التى فى الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءاً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر فى فرده وتكثر الفردى انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة فى الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة فى ما نحن بصدد بيانه واما بناءاً على عدم اللحاظ التكثر فى العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص۱۵۹، س۸، ۹) : «واما خامساً فلظهور تعدد هذه‌الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل‌السيدالمحقق الداماد (قدس‌سره): بان كلاً من‌الانواع الطبيعية‌مأخوذة هكذا اى‌متدلية بالمبادى‌العاليه‌ و متعلقه‌ معها بمبدء المبادى جل سلطانه انما هى مقام ظهور تلك‌المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه‌الجامع لما فى‌القاعدة بنحو ابسط واعلى و مرتبة‌الوحـدة فى‌الكثرة لها لا مرتبة‌الكثرة فى‌الوحدة لها . فكلما افاده‌السيد (قدس‌سره) من: «ان‌ّالموجودات‌ـ العينية بما هى[1] واقعة فى وعاء الدهر لها البقاءالدهر لاالزمانى والوحدةالحقيقيه‌ و انهاالمسلوب عنها احكام‌المادة» و امثال‌ذلك مقبولة لان‌السنخية معتبرة بين‌المبدء والاثر فاثرالكلى كلى و اثرالواحد وحدةجمعيّة واحدوحدة تناسبه‌فالافراد مأخوذة بشراشراها مجتمعةَ فى وعاءالدهر لا متعاقبة كما فى‌سلسلةالزمان ظلال‌المثال‌النورى و رقيقهٔ‌ الحقيقه‌ بل رقيقه‌ الحقيقه‌ والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل‌ـ المطلق ولكن لا يسمننا و لايغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته فى كثرة وتجليه فى‌رقايقه‌فله مقام تنزه و مرتبهٔ جمع اوجمع جمع و مقام كثرة فى وحدة والمثل فى ذلك‌المقام‌الشامخ مجردة بلا تجريد مجرّد و معـراة بلاتعريهٔ معرّ لا انها منسحب عليها حكم‌المجرد ومسلوب عنهاحكم‌المادةثم‌الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن‌وعائها اوانى الدهر بخلاف ذوات تلك‌ـ المثل‌النورية فان اوعية وجودها اعالى‌الدهر واما ما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) هنا فى‌الدفع من‌ظهورالتعدد وكذا فى‌الاسفار[2] فالسيد (قدس‌سره) ينادى بانها بمـا هى

۱ـ قبسات ط ع ۱۳۱۳ هـ ق ص۲۲۱ .	۲ـ جلد اول ط ح ۱۲۸۲ هـ ق ص

مضافة الى المبدء الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادی العاليه کالآن کما ان الامکنه والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركة التوسطية والقطعيه قد مضى فتذكر [١] .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هی الطبيعة»

كما انها مبدء الحركة الأينيه و غيرها كذلك مبدء حركة الهيولى فی الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هی الهيولی لقوله: بقی الامكان الى غير النهاية .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحركة والزمان»

الى قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من انه لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتی للحركة العرضية والذاتی لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة . فيجب اولاً كما ذكرنا سابقاً : انه لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات انتهت الذاتية فی التجدد الى الطبيعة الجوهريه اذ الاعراض فی ذواتها وتجددها تابعة محضة .

و ثانياً : ان التجدد امر نسبی و تجدد الشیء بما هو تجدد الشیء ليس بشیء حتى يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انه متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث الحادث ليس بحادث انما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك......»

فكما انه يقال لكل متحرك فلكی لا بد من محرك عقلی كذلك لكل متحرك هو

١ـ وقد قرر فی مقره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شیء امراً مجردا صرفا وبالنسبة الى امر آخر مادی صرف والمادی مادی ابداً والمجرد مجرد ازلا والشیء لا يخرج عما هو عليه وان ربنا جعل لكل شیء قدرا .

كل طبيعة فى الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلى لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقى اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلى و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائى بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعانى والنفوس التى مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نورى الهى و هو من العقول التى فى الطبقة المتكافئة و هذه حشرها [1].

قوله (١٦٠، س١٣) : «فيكون صورتها المفارقة»

اى كما ان الصور النوعية التى يقول بها المشائية صورها المقارنة كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لأنها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة.

قوله : «ووحدة الهيولى جنسية» اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية فى الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١ـ ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله فى الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة فى العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الحق الاول ذا ماهية نوعية والحال انه يجب رجوع الحقايق الى الحق المطلق فى القيامة الكبرى.

فی‌الفصل والوصل و فی‌الانقلاب الم تسمع‌قولهم: ان‌الواحد بالعدد الّذی‌هوالمفارق مع واحد بالعموم‌الذی هو صـورة «مّا»علّة الواحد بالعدد الّذی هوالهیولی ولا بأس بکون‌الواحد بالعموم علّه- لواحد بالعدد لانه شریك‌الـعلّة والعله- الفاعلیّة‌ـ الحقیقیه- هی‌المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص١٦٠، س١٦) : «فالطبیعة ینتظم ذاتها من‌جوهر ثابت عقلانی....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلّة بماء متموّج متـلاطم فهذه‌النورالّذی فی‌القاعدة متموج او کالشمس الشـابتّة فی‌السماء المتصل شعاعه- بذلك‌الماء و یتحرك‌الشعاع ، و یتغیر عکسهابحیث لایبقی من‌شکلها رسم‌فهذه‌الطبیعة النوعیّة کالشعاع الذی فی‌القاعدة والمثال‌النوری الالهی کنقطة الـرأس الراسمة- لمحوره و دائرته و سطحه و جسه او کالشمس‌الثّابتّة فی‌السماء .

قوله (ص١٦٠، س٢٠): «شیئاً محسوسا»

ای بالعرض و هنا انسانان آخران احدهماالانسان‌المحسوس بالذات والآخر المـثالی .

قوله : «او فی‌الخارج» ان قلت : لا یلزم‌المثل من مجرد الوجود فی‌الخارج اذ لعل ذلك بقیامـه بالعقل‌الفعال شهود والنفس ایاه فیه .

قلت : لو کان قائماً بالعقل الفعال یلزم عرضیة الجوهر، ایضاً مع ان انتقاشـ المبادی بصور ماتحتها یلزم منه انفعال‌العالی عن‌السافل و فیضان‌الصور علیها ممـا فوقها یؤدّی الی‌الکثرة فی‌الذات الاحدیةتعالی عن ذلك فبقی ان یکون‌الصور قائمة بذواتها .

١- بناءاً علی‌الترکیب‌الانضمامی بین‌المادة والصورة ان‌المادة بوجودهاالمنحاز عن‌الصورة مع اعتبارالمجرد علة للهیولی وماذکره ره.. یناسب مسلك‌المؤلف‌العلامة

قوله (ص۱٦۳، س۱) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادّة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوّة اعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثروالوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوّة و محلها فلا تؤثر فى مادّة نفسها والا لكانت غنيّة عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاً «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوّة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادّة غيرها لان القرب اوالمحاذاة اوالمقابلة اوما فى حكمها يجعل مادّة المنفعل كالمتحدة بمادّة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوّة فلاتحاد ماينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادّة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وايجاد القوّة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادّة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للآثار فاعلاً الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوّة والاستعداد و ان سئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوّة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضيّة ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص۱٦۳، س۱۱) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....»

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله- من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها . و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمرعلى الطبايع والقوى اولاً ثم على الآثار ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذاالقدر .

قوله (ص١٦٣، س١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد مابين ان التفاوت بالأشد والأضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة المشككة بذكر القاعدة السابقه- من ان شيئيه- النوع بفصله الاخير خاصة فكما ان الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصة والفصول والاجناس الاخرى مضمنة فيه بنحو اتم وابسط لأنه جامع لوجودها و فعليتها و كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا جسمية ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هى طبيعيات فى الناسوتى .

قوله (ص١٦٤، س٣) : «فكذا المادة»

اى كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله- للحقيقه- لا انها جزؤها .

قوله (ص١٦٤، س٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الأنطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقلاً

من‌باب ضرورة ثبوت‌الشیء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت‌الکثرة ولو فی صراط حرکة مادة نفس‌الصورة فاللازم متأخر فی‌الوجود ولکن فی‌الوجود الذی هو مرتبة من‌وجودها و مقامها‌المعبر عنه بالوحدة‌فی‌الکثرة فهی حینئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل‌اللاتی فی‌المواد المتشتتة‌الاخری اظلتها و موادها مرئی لها و بالجملة لها فی‌المرکب حصول تعاقبی قبل حصول‌المبدء الفصل‌الاخیر وحصول‌معه وحصول فیه فالاول بنحو‌الاعداد والشرطیة لاالشطریة والثانی بنحو‌الفرعیه والخادمیه وهما الاعتباران اللذان ذکرهما (قدس سره) والثالث بنحو‌الانطواء بلا تکثر و اشارالی الثالث بانه‌المبدء الفیاض لفروعها فان‌الاصل جامع لفعلیات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحو‌التکثر والتشتت .

قوله (ص١٦٤، س٦) : «وکما ان‌الصورة‌الطبیعیة......»

کالنفس النباتیة والحیوانیة والنفس‌الانسانیه بما هی نفس فانها اصول والقوی فروع و مواد القوی فروع الفروع فکذلک هذه‌الاصول فروع للمثل والابدان فروع‌الفروع .

قوله (١٦٤، س٨) : «وکذلک تلک‌الفصول.....»

ای التی قلنا : انها شرایط و فروع بالنسبة الی‌الفصل‌الاخیر للنوع الاخیر کانت مقومات وکمالات اولی فی انواع اخری اصنام لاصحابها ولکن فی‌النوع‌ الاخیر رُوّاد و خُدّام .

قوله : «کنسبة‌الاصنام الی‌الاصنام » فکما ان صنمه هیکل التوحید و رتق کل‌الانواع‌الطبیعیة و لف‌الاصنام‌المنتشرة و هی مقاماته الفرقیة و نشره و فتقه و

ملكه بل فضالته كذلك نسبة صاحبه الى اصحابها فانه كل العقول المتكافئة و رتق الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونـه و تجلياته و تفصيله .

هم ز جمله بيش و هم بيش از همه جمله ازخود ديده وخويش از همه

قوله (١٦٥، س١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله : ان الحس هناك ليس انفعالاً لانـه ليس بالقوى الانفعالية الهيولانية الخاليه في ذاتها عن الصور وانما يتجلى بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضورى بالموجودات و من جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين: احدهما بنحو الانطواء اذ كل بسيط فهو كل الوجودات التى دونه فهو احساسه قبل ايجادها، وثانيهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو احساسه بها بعد ايجادها وعلى اى التقديرين والاحساسين لاانفعال اذ لا يستفيد شيئاً من الغير ولا يستكمل اذ لاقبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة الى اللازم فكيف الى المنطوى والمضمّن بنحو اعلى و اتم و هذا ما قال الشيخ الاشراقى (قدس سره) : «علم الواجب[1] يرجع الى بصره وبصره يرجع الى علمه» فهكذا اعلم احساس هؤلاء العـقول لأنهم متخلّقون باخلاق الله بل انهم عالمون بعالميته و يصيرون سميعون ببصره و سمعـه .

قوله (ص١٦٥، س١٨) : «وكان رسول الله صلى الله عليه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الكشف الصورى و ذلك لانه اذا تجلى الحق تعالى على العبد باسمـه «السميع البصير» يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا اذا احسّ مالا يحسون كان ذلك من مقتضيات تجلى اسمه المدرك المنطوى فيه معنى «الشمّ»

١- شرح حكمة الاشراق طبعة الحجرية ١٣١٥ هـ ق ص٣٦٢ الى ٣٦٥ .

و «الذوق» و «التلمس» و لما كان رسول‌الله «صلى‌الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة‌متصلة‌بمشاعره المثاليّه و هى بمداركه‌العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من‌القوة الى‌الفعل فيدرك فى‌النقطة بمشاعره رقايق الحقيقه و صورالمعانى امور غيبية و موجودات قوية قويمه خارجيه بنحوالجزئية والمحسوسة ولكن كلها «هورقليائيّة» نوريّه لا هيولانيه ظلمانيه هذا ظواهر هذه‌الاحاديث واماتأويلها فالاطعام والسقى‌تعليم الله المعارف والخواطر الربانيّة و مشهود جماله و جلاله و «نفس‌الرحمان» هوالوجودالمنبسط ولاتصاله «صلى‌الله‌عليه وآله» به يسمى بـ: الحقيقة‌المحمديّة واليمن عالم‌العقل والارض‌المطوى له ارض القوابل والماهيات مطويّة؛ فى نظر شهوده‌والصور مطويّة‌فى‌المعنى‌المشهود له‌والبرد «برداليقين» والطمأنينة «الا بـذكرالله [۲] تطمئن‌القلوب» واطيط‌السماءحنينها من العشق واستهلاكها فى‌الانوار الاسفهبديّة‌والانوارالقاهرة و انينها من حمل اعباء العبّاد والعشّاق من «الصافات صفاً والمدبّرات [۱] امراً» على كاهلها .

قوله (ص۱۶۶، ۲، ۳، ٤) : « ز ويت لى‌الارض ......»

بالزاءالمعجمة من «زواه» ، «زوياً» كطواه وزناً و معنى و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد اى «اجمعه» و «اطواه» وفى حديث آخر «ان‌المسجد لينزوى من النخامة كما ينزوى الجلدة فى‌النار» اى‌ينضجر و ينقبض .

قوله (ص۱۶۷، س۵) : «وقال ايضاً : ان هذه‌الحسايس عقول ضعيفة .....»

لان‌النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات‌النفوس و على مذهب المصنف

۱ـ سورةالصافات ، آية ۱

۲ـ سورة ۱۳ ، آيه ۲۸

۲ـ الولوجيا للشيخ‌اليونانى المطبوع فى حاشية قبسات ۱۳۱۲ هـ ق ص۲۸۲ .

(قدس‌سره) من ان‌الحواس من مراتب‌النفس الناطقة فالحاسة عاقلة، ضعيفة والمحسوسات معقولات بمعنى ان‌المدرك‌بجميع‌الادراكات لجميع المدركات شيء واحد، هوالنفس‌الناطقة ولا يقال في‌المشهور لها معقولات لان‌المعقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتهاالجزئية، للتفرقة لا انها ليست حساساً لهاالعقل و ايضاً انما كانت تلك‌العقول‌المفارقة والمثل‌النورية حساس قوية، لأن علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص١٦٧، س١١، ٢٣) : «واما على‌رأى‌المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقومها في‌الوجود بدون‌القوى لايوجب العرضية لجوازاحتياجها اليهافي‌التنوع‌والعرض هوالحال في‌المحل المستغنى في‌الوجود والتنوع جميعاً عن ذلك‌الحال و لذا قال‌المشائون بجوهرية‌الصورالنوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ في الاهيات الشفاء : «الموجودعلى‌قسمين احدهما الموجود[1] في شيء آخر ذلك‌الشيء الآخر متحصل‌القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من‌غير ان يصح مفارقته لذلك‌الشيء وهوالموجودفي موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من‌الاشياء بهذه‌الصفة فلايكون في موضوع البتة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص١٦٨، س٥) : «ولان هذه‌الافاعيل‌المختلفة والتشكيلات العجيبة ......»

ربما يمنع: كون‌الاحكام والاتقان في‌الفعل‌دليلاً على علم‌الفاعل فان‌في‌الطبايع ايضاً عجايب كما ترى في‌النخل ومسدساته[2] وفي‌العنكبوت ومثلثاته‌وفي‌النبات وغرايب

١- الهيات الشفاء الطبعة‌الحجرية ١٣٠٥ ﻫ ق ص ٤٢٣ الى ٤٢٥. ش طقاهره ١٣٨٠ ﻫ ق ج١ ص٥٧ .

٢- والعجب من‌الحكيم‌المحشى كيف غفل عن‌المعنى الذى ذهب اليه اهل‌التحصيل: ان‌الاتقان في‌الفعل

صنعاته و فی‌المعدن و عجایب سماته و فی‌صنوبریّة شکل‌السراج و کرویّة[٤] القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص١٦٨، س١٧) : «الوجه‌الثانی انك اذا تأملت ....»

لیس مراده نفی‌الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغایة والدوام بل مع‌المساواة فی النوعیّة بین‌المصدر والصادر فنقول : انحفاظ‌الصورة النوعیة المشترکه[٥] بین افراد نوع لو لم یکن بمثال نوری یقتضی هذه‌الصورة فی اصنامه کان کالصورة الشخصیّة الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادّة و اعدادلواحقها حیث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا یقع الا مرّة کما یقال: لا تکرار فی‌التجلی:فکل شیء مظهر اسم لیس کمثله شیء فکما یحصل من‌الصّنف ، صنف آخر کالأبیض من‌الأسود والذّکی‌من‌الغبی ومن‌ الصورة‌الشخصیّة صورة شخصیّة اخری تخالفها کل ذلك بالمادة و لواحقها امکن ان یحصّل من‌الانسان غیرالانسان و من‌البرّ غیرالبر لولا انحفاظ صورةالنوع من حیث هو بذلك‌المثال‌النوری الذی هذه‌ظلّه و من اجل لحوق صور شخصیّة باستعداد موادّ بالنوع بلا اقتضاء و حصوصیّة من قبله کلها غرایب و عجایب منه یقال لعالم‌الحرکات دارالاتفاقات حتی انه‌یتفوّه به‌الالهی والمتألّه من‌الحکماء .

فان‌قیل: لایلزم‌من‌نفی‌الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع‌الله تعالی «ولن تجد لسنّة الله تبدیلاً[١]» .

←

دلیل علی علم‌الفاعل . والفاعل الاصلی هوالحق والعجائب‌الموجودة فی‌الطبایع کالنخل و مسدساته ....

٤- ترجع الی وجودالنظام التام الموجود فی‌المبدءالاعلی   ٥- وان‌الحق لا یتجلی فی صورة مرتین.

١- سورة ٣٣، آیة٦١، سنةالله فی‌الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنةالله تبدیلا ، سورة ٣٥، آیة ٤٢ ، فلن تجد لسنةالله تبدیلا ، فلن تجد لسنةالله تحویلا ، س٤٨، ی ٢٢ : سنةالله قد خلت من قبل و لن تجد لسنةالله تبدیلا .

قلنا : انه تعالی واحد بسیط و هذه‌الانواع کثیرة و «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و ایضاً «العالی لا یلتفت الی السافل[1]» .

ان قیل : لم لا یجوز استنادها الی العقل‌الفعال وجهاته کما یقول‌المشائون .

قلنا : اولاً لیس فیه جهات تفی بهذه‌الکثرة الوافرة التی فی انواع المعدن والنبات والحیوان و ثانیاً ان‌الجهات التی فیه اعتباریّة عندالشیخ‌الالهی غیر معتبرة ولا مماثلة بین جهات‌الصدور والصوادر ولا یخفی انه یستنبط من هذاالوجه کالثالث التماثل‌بین‌الارباب والاصنام علی ماقررناه.

قوله (ص۱٦۹، س۱۰) : «اذ یکفی لما ذکره تصورات‌الافلاک...»

اقول: لا یکفی عندالشیخ، لان تلک‌التصورات اعراض و هذه‌الانواع جواهر وکلیات‌الجواهر وان کانت جوهر بالحمل الاولی لکن اعراض بالحمل الشایع و ایضاً کل له مقام معلوم و مبقی هذه‌الانواع لا بدّ ان یکون ذاعنایة بها .

قوله (ص۱٦۹، س۱۳، ۱٤) : «و برهانه مذکور فی کتب هذاالشیخ»

وقد ذکره فی الاهیات الاسفار[2] و ملخصه «انه اما ان لا یعلم الواجب تعالی ذلک‌الممکن الاشرف او یعلمه ولیس قادراًعلیه او قادر ولکن یرجح المرجوح تعالی عن ذلک علواً کبیراً او یوجده مع‌الممکن‌الاخس و ذلک صدور الکثیر عن‌الواحد او بعده به و ذلک تعلیل‌الاقوی بالاضعف‌اولا یوجد اصلاً لانه یستدعی جهة اشرف مما علیه نورالانوار و هذه کلها باطل‌ایضاً فیجب ان یوجد منه قبل‌الاخس و هو المطلوب» .

۱ــ ولا یستکمل به ....

۲ــ الاسفارالاربعة الهیات ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص۱٦٦ .

قوله (ص١٧٠، س٤) : «ولا تظنن انهم يقولون ....»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن الماديه و كذا الكلام فى قوله: فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام المصنف (قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع الكلام فى الاثبات ولم يحقق مع شموخ المقام وصعوبة المرام انه كيف جسمية يده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يثبتها مثل اصالة الوجود و تشكيكه والحركة الجوهريه و جواز الاتحاد بين النفس والعقل الى غير هذه من القواعد التى يثبت المماثلة فضلاً عن المثالية فجسميته باعتبار وجدانه وجود الجسم والنمو و نحوهما وصدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه وان لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده الباطشة و رجله الماشية وبصره وسمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب «خذ الغايات ودع المبادى» بل من باب الجمع بينهما اذ الالفاظ مدلولها القدر المشترك فاليد مثلاً ما بــه يبطش و يبسط و يقبض سواء كان جارحة طبيعية او مثالية او قوة محركة او قدرة عقلية او الهية فصاحب النوع لغنائه مكتف بذاته عن القوى والاعضاء بل هو كل القوى بنحو اتم و اعلى .

قوله (ص١٧٠، س٩) : «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية»

فخرج العرض بما هو عرض والجنس والاجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض وللجنس ولا لليد والرجل بل هما وامثالهما اجزاء لمادة الشى او اجزاء كمالها كما مر[١]

١ـ كما صرح به الشيخ الاشراق فى الحكمة الاشراق ١٣١٦ هـ ق ص ٢٥١ الى ٢٥٣ و اجاب عن الاشكالات التى اوردها الشيخ الرئيس فى الشفاء على الافلاطون .

قوله (ص١٧٠، س٣٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهيّة لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوّز الاكثر التعريف بالاجزاء الخارجيّة ، فاليد مثلاً جزء المادّة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى مابه الشيء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة» صفة لهما كما بعده اذالنور عندهم يجيئى اطلاقه الى الاشعّه- الحسيه- ولايطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى [1] .

قوله (ص١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بيانا لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميّه- والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنميّة فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٣، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شىء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى [2] و اهل العلم احياء» .

١- لانه قابل للنور الحسى والفسق التام عبارة الهيئات لايقبل النور .

٢- والقائل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب‌الاستثناء من‌المدح بما يشبه الذم كقوله صلى‌الله عليه وآله: «انا افصح‌الناس َبيدانى من قريش» .

قوله : «لانه ابدع من‌المبدع الاول التام.....» هذا مناط‌الجواب اى‌المبدع الاول بسيط‌الحقيقةَ ففيه كل‌الاشياء بنحواعلى و له الوحدة الحقة الحقيقيّة والعالم الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل‌الاشياء بنحوالظلية وله‌الوحدة‌الحقّة‌ولكن ظلّيّة .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عدديّة كالحرارة الواحدة المحدودة .

قوله (ص۱۷۳، س۱۹) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان‌المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفيّة بنحوالجزئية والآخر: مثال‌لموجود واحدفيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة الوجود والماهيّة بنحوالكلية فالاول‌الحس‌المشترك المتأدى اليه‌الصور من‌المشاعر الظاهرة او من‌الباطن فعند ما يبصر الانسان‌الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ اصواتاً و فى هذاالوقت فى ذوقه طعم وفى‌لمسه حرّ او برد كان هنا وجود واحد فيه بوحدته جميع هذه‌الكيفيات فان‌الأشياء تحصل بانفسها فى‌المدارك و لمّا كانت الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدةالروح‌البخارى الكبدى‌الحالى عن هذه .

واما هذاالروح الدماغى بل‌القوة فامرهما كما وصفنا و كذاالخيال فيه كل كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل‌البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع‌وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففيه كل نوع بنحو اتم و اعلى مما فى المواد اذ هى فيها بنحوالمحدودية والدثور والغيبة والماديه و فىالعقل البسيط بنحو الاحاطة والجمع والنوريه والحضور وكمال التفصيل والتميز كما سيقول كان كلاً منها قائم عليحدة و هوالمثال عندهم لعلم الحق تعالى اذالوجود كلما كان اشمل واجمع كان انارته و اظهاره الماهيات اكثر «يدالله مع الجماعة» .

قوله (ص١٧٤، س٤) : «واصناف الايقاع»

اى النغمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

« دهان گشوده شقايق چه مردم ايقـاع »

قوله (ص١٧٥، س٩) : «و ذلك ان فى النبات كلمة»

المراد بالكلمات فى كلمات المعلم المبادى[1] الفعالة مفارقة كانت او مقارنه فيشمل مثل الصورالنوعيّه و النفوس النباتية واطلاق الكلمات على الوجودات ليس بعزيز فى كتب المصنف (قدس سره) ويوافقه مافى الكتاب الالهى و احاديث الائمّة عليهم السلام مثل اطلاق الكلمة على عيسى عليه السلام فى قوله تعالى : «وكلمة منه اسمه[2] المسيح» و مثل قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً لكلمات[3] ربى الآية» و مثل نحن الكلمات التامات و ذلك لاعرابها عما فى الضمير المكنون و لكونها مؤثـرات والكلم هوالجرح والتأثيـر .

١- اثولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية القبسات ١٣١٢ ص٢٤٤ ميمر ثامن ص٢٧٠ ، ميمر ثامن ، ميمر عاشر ص٣١٢، ٣١٤، ٣١٥ (لان فى النبات كلمة فاعلة محمولة ، جميع الكلمات النباتى..... فى اثولوجيا اطلاق الكلمة على الحقائق المتاصلة كثير الدور على لسان الشيخ اليونانى «قده» .

٢- س ١٤، ى ٢٩ ٣- س ١٨ ، ى ١٠٩ .

قوله (ص۱۷۵، س۱۳) : «و ثالث ان عدالنبات»

الّذی فی علم المثال .

قوله (ص۱۷۵، س۱۶) : «فما هناك اكرم»

ای انها وان كانت كريمةالاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لايليق بعالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» ای ابدع العقل الاول و فی كثير من النسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفی اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلی من مبدعية العالم ووحدته لانه جهةوحدة لكونه فصله الحقيقی و صورته و غايته و لان صدورالعالم بالترتيب السببی والمسببی المؤدی الی الوحدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدته .

قوله (ص۱۷۶، س۳) : «والا لكانا شيئا واحداً»

يترائی انالظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علة والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوی وحدانيتها بلوجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتهما ووجودهما اذالاثنينية باقية ولولاجل الماهية فی العقل و عدمها فی الواجب تعالی و ينادی كلام المعلم بعد اسطر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مرّ : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فی المبدَع والمبدِع كيف يحصل الماهية حتی يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والآخر بعدمها .

قوله (ص١٧٦، س٥،٦) : «فلا اقل من ان یکون اثنین»

ای بالاعتبار و هما ماهیة و وجوده لان کل ممکن زوج ترکیبی و کل واحد من ذینك الاثنین یتکثر لذالوجود له وجه الی الله تعالی و وجه الی الماهیة والماهیة لها حیثیه‌ٔ التنور بنورالوجود و حیثیه‌ٔ الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص١٧٦، س٧، ٨) : «وقد یوجد للاثنین الاولین»

ای ماهیةالعقل الاول و وجوده حرکة هی امکانه الذاتی فان للممکن حرکه‌ٔ[1] من اللیس الی الایس و سکون هو وجوبه الغیری والمعلم یعبر کثیراً ما من هذین بهما علی سبیل التمثیل و فیهما عقل وحیوة ای معقولیة لان کل مجرد عاقل فیعقل ماهیة ووجوده کما هوالمحقق عند شرح جهات الصدور[2] .

قوله : «غیر ان ذلك العقل لیس هو کعقل واحد منفرد» ای غیر ان ذلك العقل المبدع من المبدء لیس واحداً محدوداً بل فیه کل العقول الناطقة والغیر الناطقة وکل عقل جامع لفعلیات اصنامه و کمالاتها الاولی والثانیه‌ٔ فثبت فی عالم العقل حیوانات کریمة بنحو اکرم مما هاهنا .

قوله (ص١٧٦، س٩) : «علی قدر کثرة العقول»

لیس المراد جامعیة وجود کل عقل لان نسبه‌ٔ الارباب الی الارباب نسبه‌ٔ الاصنام ولیس جامعیة ارباب بسایط الاجسام کجامعیة ارباب مرکباتها ولا جامعیه‌ٔ ارباب المرکبات کجامعیة رب النوع الاخیر بل المراد انه لا حجاب فی المفارقات النوریة فکل

١ـ اطلاق الحرکة بالمعنی العام الوسیع علی الحق الاول ایضاً موجود فی مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق تحرك بالحرکة الغیبیة من مقام الاحدیة الی الواحدیة...

٢ـ ای جهات التی تصیر منشأ صدورالحقایق عن الحق والجهات المصححة لصدورالکثرات .

يشاهدالكل بحَسَبه و نظيره بوجه هاهناالعـقول الصاعدة و قلوب اربـاب العلم والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه السلام الى خاتم صلى‌الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد جانهای شیران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذاالاشياء فيه و قوله : و اكثرمنها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواهـا بنحو ابسط و اعلى .

قوله (ص١٧٦، س١١) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگـر — پس ز هر ذره باو راه دگـر

دل هر ذره را کـه بشکافی — آفتـابیش در میـان بیـنی

قوله (ص١٧٧، س٣) : «فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول.....»

هذه مسئلة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حـركاتهما يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث انه عدّ حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلاً اكمل و رويّة اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولامزجتها عرض عريض، وكذا يرادالحركات المختلفة الفكرية الاختياريه- الكسبيه- للعقول الجزئيه- فـان «الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلايق» وقال على عليه السلام» : رأيت العقل عقلين ❊ فمطبوع و مسموع ❊ ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتین‌الحرکتین علی مراتب شتی اختلافات‌العقول یدل علی ذلك مارواه یحیی‌بن ابان عن شهاب قال سمعت اباعبدالله علیه‌السلام‌یقول : «لو علم‌الناس کیف خلق‌الله‌الخلق لم یلم احد" احداً فقلت : اصلحك‌الله تعالیٰ و کیف؟ قال: فقال : ان‌الله تبارك و تعالی خلق‌العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعین‌جزء ثم جعل‌الاجزاء اعشاراً فجعل‌الجزء عشیرة اعشار ثم قسم بین‌الخلق فجعل فی رجل‌عشر جزء و فی اخر عشری جزء حتی بلغ جزء تامّاً و فی آخر جزء و عشر جزء اوعشری جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم یقدر علی ان یکون مثل صاحب‌العشرین و کذلك صاحب‌العشرین لایکون مثل صاحب‌الثلاثة الاعشار و کذلك من تم‌له جزء لا یقدر علی ان یکون مثل صاحب الجزئین ولو علم‌الناس ان‌الله عزوجل خلق‌هذاالعقل علی هذا لم یلم احد" احداً» .

ویمکن‌التوفیق بین‌القول بالاختلاف فی‌العقول والقول بالتساوی بان‌الاختلاف باعتبارالمرتبة اوالماهیة والتساوی باعتبارالوجود و ان مابه‌الامتیاز فیه عین مابه‌ـ الاشتراك والمصنف بیّن فی مرحلة‌العقل‌والمعقول من‌الاسفار[2] جعل‌اختلاف‌حرکات الحیوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات‌الصدور و قد تکلمنا فی حواشینا هناك ومن شاء فلینظر .

قوله (ص۱۷۷، س۵) : «قریب من‌العقول‌الاولی»

ای ارباب‌الانواع .

قوله : «ومنها ما هوثان کالعقل بالفعل» و ثالث کالعقل بالقوة والثانویة‌بالنسبة

۱ـ مراده ان قسط‌الموجودات من‌الوجود و لوازمه من‌السعادة والشقاوة من جهات یرجع الی قضاء الهی وتقدیر حتمی مرجعه‌الی امر ذاتی والذاتی لا یعلل‌ولا یسئل عما یفعل و هذا غیر مادامه‌الجبریة .

۲ـ سفرالاول من‌الاسفار ط ع ۱۲۸۲ ه ق مباحث‌العقل والمعقولات ص ۲۷۳ ، ۲۷٤ ، ۲۷۵ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منها من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حياله .

قوله (ص١٧٧، س٧، ٦) : «فلذلك صاربعض العقول التى هاهنا الهية ......»

هذا نظير ما وقع فى حديث على عليه‌السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة نامية نباتيه و حيوانيه و ناطقه قدسية وكليه الهيه [٣]» .

قوله (ص١٧٧، س٩،١٠) : «ولا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

اى ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعى لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقوله الفرس معقوله الانسان لانه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلى لاغير فالمعقول هو نفى معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم مافوقه و يعلم ماليس علةً ولامعلولاً له حصولياً اذلاحجاب فى المفارقات كيف وكل يعلم مبدء المبادى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص٧٧، س١١) : «فالعقل الاول لايعقل......»

اى الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لايعقل الجزئى الطبيعى من اصنامه بما هو

٣ـ والكميل هو ابن زيادالنخعى الاشترى رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هوالذى نقل عنه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منهااستنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه‌السلام صدقه بانه صاحب‌سره بعد سؤاله رض. بقوله ره.. : الست صاحب سرك .

جزئی طبیعی لانه ادون من ان یکون معقولاً له اذلا یصلح للمعقولیة لکونه مغشیً بعوارض غریبة بل العقل ذاته التی هی عقل مجرد جامع لجمیع کمالات اصنامه و فعلیاتها عقلاً قبل وجودها و عقلاً مع وجودها ایضاً ولکن مع وجود کل اصنام النوع لان الوسیع علمه وسیع و فعله وسیع وهذامراده بقوله : عقلاً نوعیاً و حیوة نوعیة. فقوله : لا عقل له . ای لا معقولیة له بان لا یکون کلیاً عقلیاً وبالجملة صرفاً خالصا عن العوارض الغریبة .

قوله (ص١٧٧، س١٢) : «وکانت الحیوة الشخصیة»

ای الحیوة الجزئیة الطبیعیه التی هی احدی الرقایق لتلک الحقیقة العقلیه حاملة لها لان الجزئی حامل الکلی بتمامه و کمالها اذ لا ابعاض للکلی حتی یکون الجزئی منه حاملاً لبعض والجزئی الآخر منه حاملاً لبعض آخر و هذا فی المفاهیم کالمفهوم الکلی والخصة منه حیث یقال ان التفاوت بین الکلی والحصة بالاعتبار فهکذا المتجلی وتجلیه والحاصل انه کما کان الفرد موجوداً مع الکلی الطبیعی بوجود واحد والعقل المجرد الانسانی متصلاً بالعقل الفعال وروح القدس کذلک العقول الکائنة فی الحیوانات الصامتة و هی نفوسها لیست عادمه لعقولها و اربابها لانها مقوّماتها الوجودیّة و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحیوان. لان الانسان بعض الحیوان والحیوانات الصامتة بعض آخر منه

قوله (ص١٧٧، س١٥) : «وکل جزء من اجزاء العقل هو کل یتجزی به عقل»

هذا یؤید ما قلنا من ان التفاوت بین المتجلی والتجلی کالتفاوت بین الکلی والحصّة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هوالتجلی و بالکل هوالمتجلی و هذا التعبیر فی کلام العرفاء واقع کقول الشیخ فریدالدین العطار النیشابوری :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجسم　　کس نسازد زین عجائب‌تر طلسم

و فی موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی ازاوست　　جان ز کل نبود جدا، جزوی ازاوست

فیقول‌المعلم : کل تجلٍ من تجلیات العقل الکلی هو لا یباین المتجلی لانّ التجلی ظهورالمتجلی، و ظهورالشیء لا یباین‌الشیء والا لم یکن ظهوراً له و لیس التجلی جزءً مقداریاً ولا خارجیاً له حتی‌یغایره کما ان‌الحصة المصطلحة فی‌المفاهیم لایغایرالمفهوم ولیست جزءً و حصةً لغویةً له؛ بل هی نفسه ولا تزید علیه الا باضافة الی حصوصیهٍ خارجیهٍ منها والاضافه بما هی اضافه وان کانت داخلهً فیها لکنها اعتباریة لا ضمیمهً .

قوله (ص۱۷۷، س۱۶) : «هوالاشیاء کلها»

اماالاشیاء التی هی اصنام ذلک‌العقل فلانّه علتها و کل مالها فواید و عواید منها و هو جامعها واماالاشیاء التی هی‌اصنامها لأرباب اخری فلأنّ کل عقل مجرد و کل مجرد عاقل لذاته و لغیره ولا حجاب فی‌المفارقات و لهذا کلّها فی کلّها والکل فی‌الواحد والواحد منها هوالکل .

قوله (ص۱۷۷، س۱۷) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بیان لمعنی‌الفعلیة والقوّة التی یقابلها هی‌الوجود الانطوائی والکینونة الاجمالیهً الاندماجیّة والفعل والقوة بهذاالمعنی کثیرالورود فی کلام‌المعلم‌الاول.

قوله (ص۱۷۷، س۲۰) : «احتال‌العقل‌الکاین»

یشیر الی ان‌الفاعل للاعضاء هوالنفس ولکن بمعونة ربّ‌النوع فیقول: العقل والحیوة اذا کانا قویین کما فی‌الانسان ما احتاجا الی احداث‌الاعضاء القویّة‌فی‌البدن

اذ بالرويّة يقدرالانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهوله- كما ترى فى صنعة الآلات والاسلحة المتفننه- واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القويّة كمافي الحيوانات فان اسبابها و اسلحتهاطبيعيّة معها .

قوله (ص١٧٨، س٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذى لم يفارقه وهوالعالم العقلی.....»

اى العقول العرضية والطبقة المتكافئه- فالنفس النباتيه- والنفس الحيوانية فى الترقى و فى الحركة الاستكماليّة- الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لااستقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشررب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعيّة تتحول فى عالم المثال الى صورة برزخيّة-واخرويّة و بالجملة كل شىء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى الصرفةوالكل يفنى فى اسماءالله «الاالى الله تصيرالامور[1]» و هذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حسناثم حيوانا غير ناطق ثم حيوانا ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سيبه لا

١- س ٤٢، ى ٥٣

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمسك ولايجوز عليه‌الصمت فيدخل بـاب‌الابواب و جسدالفرس فرس طبيعى و نفسه فـرس‌ملكوتى كما ان جسدالانسان انسان بشرى ونفسه انسان ملكوتى و من هنا قيل :

از كمال قدرتش درعرصهٔ ملك قدم هرتف‌آتش خليلى هركف‌خاك‌آدمى

فى احوال ما يتوقف عليه‌النشئآت الثانية و هوالنفس الناطقة اذ عليها و على قواها مدارها والنفس سفينه «بسم‌الله مجراها و مرساها[٢]» .

٢ـ س ١١، ى ٤٣

المشهد الثالث

قوله (ص١٧٩، س٧) : «المشهدالثالث وهو صدورالوجود عن‌الواجب‌الحق»

و بوجه آخر الابداع هوالتأييس بعدالليس المطلق والتكوين هوالتأييس بعد الليس الغيرالساذج فان‌المكون لما كان ماديا و مادّة‌الشیء کانت موجودة قبله وهی جزء ذاته لم يكن قبل ایسه لیساً محضاً بخلاف‌المبدع و ايضاً الابداع هوالتأييس المطلق بخلاف‌التكوين لان‌الايسيّة فيه‌مشوبه بالليسية من حيث‌التفارق المكانی والسيلان‌الزمانی فی‌الاجسام الكائنة .

و بوجه آخر يثلّث القسمة و يقال‌كما هوالمشهور: الابداع ایجادالشیء غير مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقاً بهما والاختراع هوالمستعمل فی الافلاك بايجادالشیء مسبوقاً بالمادة دون المدّة و عكسه لايجوز؛ وان ثنيت الشیء كما فی‌التعريف الذی ذكره المصنف (قدس‌سره) .

قلت : الابداع ایجادالشیء غير مسبوق بالمدّة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثلیث‌ايضاًالشیء اما لا يوجد من شیء كالعقل الكلی او من شیء كالكائنات التی فی‌السلسلةالعرضيّة الزمانيه او كالنفوس من‌العقول او من لا شیء كالصورة من‌الهيولی، فان‌الهيولی و ان كانت شيئاً من‌الاشياء و ليست لا شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوّة صرفه و قوة الشیء ليست بشیء فهی ليست شيئاً فعلياً وان شئت ثنيت‌القسمة بلحاظ انهاشیء من‌الاشياء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هوالمبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس‌سره) بالقابل هوالمادة لانها القابل الواقعى لاالماهية لأنها القابل التعملى على انالعقول لا ماهية لها كما هوالتحقيق فان اريد بجهةالقابلية الامكان الاستعدادى السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل‌الفلك فى‌المبدع وان اريد بها مطلق قوةالقابل الواقعى اعم من‌الهيولى الاولى و من‌الهيولى المجسمةدخل فى‌المكون .

قوله (ص١٧٩، س١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعدالحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لأن علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصل‌القديم كالقدرالمشترك بينها و هذاالشرط‌الحادث مختص اى مجموع المعد والمستعدالخاص و هو قطعة من‌الحركةالقطعية الفلكية المتبدلة وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبهاالاعداد و من‌جانب مادةالحادث الاستعداد ولاينقطع الفيض و يدوم سبب‌الجواد .

قوله (ص١٨٠ ، س١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت‌النفوس جسمانية الحدوث عنده (قدس‌سره) كان‌المراد بالابداع اما لمعنى‌اللغوى او معناه الاصطلاحى ولكن‌باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتهاالشخصية فى‌الأبد .

قوله (ص١٨١، س٥) : «فجادت‌العناية لوجود عناصر اربعة .....»

لأن هذه‌الكيفيات اعراض لا بد لها من موضوع ولا عنصر مفردالكيفية ولا مربع‌الكيفية ولا مثلث‌الكيفية لمانعية الضدية ولا مثنى‌الكيفيتين المتضادتين‌فبقيت التركيبات الثنائية الغيرالمتضادة اربعة .

قوله (ص١٨١، س٧) : «حيث جعل كل متشاركين فى كيفية واحدة ......»

التشارك فى الكيفيه الواحدة علة ناقصة للتجاور لا عله تامه فلا يرد انه لو جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور مع عدم المانع و فى الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضاً النار فى غاية اللطافة والارض فى غاية الكثافه واما كون الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجبه الانشقاقات والوهاد الغايرة الواقعة فى الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف ربع منها تقريباً .

قوله (ص١٨١، س٩) : «وقد علمت.....»

اى فى موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمه من تراكيب العنصريات تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمه من جهه الى جهه و محدد الجهات الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان متقابلتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعيتين ولا يتأتى ذلك بالمخروطى اوالبيضى اوالشلجمى اوالمكعب او غير ذلك اوالمستدير الجايز التخلل اوالتكاثف او غير ذلك اذ الخطوط الواصله من مراكزها الى اطرافها متخالفة فى الطول والقصر فلم يكن مافرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص١٨١، س٣١، ٣٢) : «لامتناع القول بالكمون»

هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمحبة والغلبة الى جواز الاستحاله اى محبه عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاءالقول بالفشو والنفوذالمشهور فى كتبالقوم وهوالاظهر فى انكارالاستحالة ، فان هذاالقائل يقول تسخنالماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار[1] من مسامات القدر و حواليه و فشوها فىالماء ولا تكيف هنا كما انالقول بالكمون والبروز انكارالانقلاب فىالصورالجوهريّة .

قوله (ص١٨١، س٣٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوايلالكيفيات اى فىالكيفيات الفعلية والانفعاليةالتى هى اوائلالملموسات التى هى دلايلالكيفيات المحسوسات و هذا بناءً على نفى-التضاد عنالجواهر والا فالتضاد فى نفسالصور لنفسالصور و مانعيّةالتضاد عن قبولالحيوة لاجل انهموجبالفساد والعدمالذى هوشرمنالموت فان كل فساد وزوال فى عالمالطبيعة بطريان ضد على موضعضد وطرده اياه فالحرالشديد اذا وقع فىموقع البرد وطردالبرد وازاله فيقال انه عدمالبردوالسواد اذا طرء على موضعالبياض طرده وكذاالفصل طارد الوصل وقس عليه الباقىانماالباقى فى هذهالمواضع الموضوعات والمحال فالضديّة منشأالموت واذ لاتضادفىالافلاك فكلها احياء .

قوله (ص١٨٢، س٨، ٩) : «كالسحب........»

مثالات" للاثار العِلويّة اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتراكيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاينالجزئى المادى المحدود منالكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيماالكليات الوجودية التى كليتها سعتهاالخارجيه" .

۱ـ هذا هوالمختار كما بين فىالعلومالطبيعية لانالاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليسالجسم متصلا واحداً ان اتصالالاجسام من خطاءالباصرة والتحقيقيطلب من كتبالجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انما الحيوة[1] الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك العقول السياحة فى ديار الكليات السياحة فى بحار المجردات .

و ثالثها : من جهة تحصيل الحاصل فان الغرض من التراكيب تحول الطبايع الى النفوس و تحول النفوس الى الطبايع العقول وقد كانت العقول فى البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذا السؤال فى المحاورات وفى مقام انه هل يمكن ان يقع هذا العالم اشرف مما وقع ام لا؟ والجواب ان من تامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود النقصان فى العالم لان الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها فى الصدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس سره) انها ليست باشد حساسة من العدم البحث حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط الدفع وقد تفاخر ارسطو بمثله فى موضع آخر. وايضاً هذه المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكى والباقى فلها وجود توصلى لوجود اصالى وهو ما هو كالآن السيال فى الزمان والتوسط فى القطع اذ النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص١٨٢، س١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ....»

الاوجب والاولى ان يبين: ان العقليات فى سلسلة الغايات غير العقليات فى سلسلة البدايات بل ما فى الغايات اكمل مما فى البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية والتنزيهية جميعاً ومن هنا كان حملة العرش فى البدايه «اربعه» و صارت فى النهاية «ثمانية» بانضمام اربعه النهايه الى اربعة البدايه «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

١- س ٣٩، ى ٦٤ .

ثمانیة» فاندفع ما ذکره السائل من تحصیل الحاصل واکتفی (قدس سره) بالتعاکس اذ «لاتکرار فی التجلی» اتکالاً علی ما حقق فی مواضع اخری فمنها ماذکره (قدس سره) فی سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشیخ الاکبر محیی الدین العربی (قدس سره) انه قال: «علیك ان تعلم ان البرزخ[1] الذی یکون الارواح فیها بعد المفارقة عن النشأة الدنیاویة هو غیر البرزخ الذی بین الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دوریة والمرتبة التی قبل النشأة الدنیاویه هی من مراتب التنزلات و لها الاولیه والتی بعدها من مراتب المعارج ولها الآخریة وایضاً التی تلحق الارواح فی البرزخ الاخیر انما هی صور الاعمال ونتیجة الافعال السابقه فی الدنیا بخلاف صور البرزخ الاول فلا یکون احدهما عین الآخر لکنهما یشترکان فی کونهما[2] عالماً روحانیاً و جوهراً نورانیاً غیر مادی» (انتهی) و قد سمی فی فتوحاته : «البرزخ الاول بالغیب الامکانی والثانی بالغیب المحالی» و وجه التسمیة منقول فی سفر النفس[1].

قوله (ص۱۸۳، س۲) : «ولا ایضاً فی هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالی : «وهو الذی یبدء الخلق ثم یعیده» و هو اهون علیه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالی من قرب الیه شبراً» اقتباس من الحدیث القدسی

۲ـ فتوحات مکیه چاپ کشمیری ۱۲۶۹ ﻫ ق ص۳۲۲، ۳۳۹ و ۷۸ .

۲ـ لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودی تتصل بالبرزخ النزولی والعقول اللاحقات تتصل بالبادیات و من هنا انقسم المعذب والمنعم فی الشرع بالداخلی والخارجی وقدحققنا الکلام فی شرحنا علی الفصوص و فیما کتبنا فی العرفانیات .

۱ـ سفر النفس ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص۱۰۹ ، لامکان ظهور مافی الاول فی الشهادة وامتناع رجوع مافی الثانی الیها الا فی الاخرة .

المشهور والنكتة فى ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع انقرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتهيؤ اوالقوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع فى البين ينسب اليه شىء لان الشىء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص١٨٤، س٧) : «فاستشكل هذا بعض الناس......»

ان قلت: كيف الاشكال فى المولدة ولا مولدة فى المنى والجنين .

قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهى مجموع قوتين احديهما تسمى محصلة و هى قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هى فى مثل الانثيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهى قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعداً للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية وهكذا وهى تلتزم مثل المنى فى الرحم فاذا فعلت هذه فعلها فى الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخيف لان المستشكل اورد الاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثةبعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هى نفس باطل .

قوله «وتارةً بحدوثها قبل البدن» انماقالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام[1]» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانيه- مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماءالله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقه- التى فى السلسله- الطوليه- و ايضاً قالوا به اخذاًبما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ و هذا ايضاًبطور آخر و يلزم على هذاالقول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مُخصِّص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرةً لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هوالحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبرلا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذورآخر و هوالتفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الامّ» هذا ايضاً سخيف لان التصرفات الطبيعية من-

---

١- فى بعض الاخبارالواردة عن اهل العصمة والطهارةسلام الله تعالى عليهم اجمعين مايوهم او يشعر بقدم النفوس الناطقةالانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعرة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقررالحقايق فى العالم الاعلى لانّ للنفوس نشئات ثلاثةبعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشاةالآخرةمقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنهاالقرآنية بوجود فرقى اتم من وجودهاالاول و ان سبب هبوطهاانما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجودالحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهورالاسماء التنزيهيةوالتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هی فی مواد انفسها فهذا کاستخدام نفس زید مثلاً للقوی الحالة فی بدن عمـرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال......» اذ لو اطلعوا علی الحرکة الجوهریّة هنالعلموا ان النفس الناطقه جسمانیه الحدوث و روحانیّة البقاء و انها من ادنی المراتب و هو مقامها الطبع الی اعلاها و هو النفس الالهیة وبعبارة اخری اللطیفة الاحـدیّه شیء واحد فالصورة مرتبه منها و طلیعه لها ولیست فی تصرف نفس قدیمة او حادثة متصله او مباینه ولدروا ان الجامع ابـداً غیر الحافظ اذ المتجدد غیر الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السیّال بمقتضی الحرکة الجوهریة للنفس بمـا هی نفس و اما الحافظ فلا بـد ان یکون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الی العقل المفارق اعنی الصورة الدهریة التی کالا ن السیال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النوری .

قوله (ص١٨٥، س٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصیص بلا مخصص فی تخصیص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة کانت رطبة قابلة لتمدید النامیة قبلت من الـواهب صورة طویلة و مادة کانت یابسه غیر قابله لتمدیـدها الا یسیراً قبلت من الفاعـل صورة قصیرة وقس علیهما الباقی .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلی» ای ذات الصورة المطلقة التی هی امـر معقول کما هو المشهور من القوم ان صورة ما هی شریک العلة للمادة فالمراد بالموجبة

١ـ فی النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغَوى منه والموجب الغيرالتام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث‌التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى‌الصورة الشخصية كالحركة‌ التوسّطيه‌ فى‌القطعيّة و ربما نسميه الصورة‌الدهرية والمَخصوصة‌ صورة زمانيّة‌ او اراد بجوهرهاالعقلى ربّ‌النوع لكل صورة طبيعيّة و هوالاظهر من كلامه (قدس‌سره) و مرامه حيث ان‌الصورة الطبيعيّة رقيقة‌ للصورة العقليّة عنده (قدس سره) و تلك حقيقة‌ لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص‌والكمال فتلك جوهرها العقلى لأصالة الوجود و تحقق‌الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى‌الجوهر و جوازالاتفاق النوعى بين‌الجسمانى والمجرد كما مرّ فى‌مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهريّة فى‌الطّرفين لأن‌الصورة سياله‌ فى‌الفعليه‌ الذاتيه‌ والمادة سيّالة فى‌الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب‌الصورة بلفظى‌التشخيص والمراد بالتشخص هناالتميّز و امارة التشخّص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام‌التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذاالتسلسل تعاقبى مُجوّز عندهم فكل مرتبة من مادةمستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورةمعدّة لمادة و هلمّ جرّا .

قوله : «لان‌الاول» اى‌الجامع والثانى اى‌الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل‌الجامع فان‌الحافظ فعله‌الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بُدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصور‌المخصوصة ليس‌لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تتأتى‌منها‌الحفظ فالحافظ‌هوالجوهر العقلى من‌الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من‌جهة تعلقها واضافتهاالوجوديّة بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الـدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه يعنى ان ثباته الثابت الاتصالى و بقائه البقاء السيلانى لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلق والمتعلّق فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطيه- فانها امر بسيط ثابت محفوظ من اول المسافة الى آخرها والتجـدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم؛ فانه اجلّ و ارفع من هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعـرض و ليس زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرى بل سرمدى بسرمديّة الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجدّدة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غيـر معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالة- واحـدة بـل فى ذى الارادة المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ : «انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء[1]

قوله (ص١٧٦، س١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.......»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس[2] من شاء فلينظر فكيف اتّجـه تكامل الاستعداد الى الفساد والحال انّ العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلّما كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصـورة اللاحقة على السابقه- و شىء آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقه- وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١- الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢- الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الحكيم المحشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكماليه- ولو كانت تكوّنا وتفاسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى اذا صار رجُلاً لم يفسد ولكنّه استكمل لانه لم يزل امر جوهرى ولا عرضى الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوّة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثانى بان يكون الاول ليس طباعه انّه يتحرك الى الثانى مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذى الاول بعينه فى الثانى والقسم الثانى لا يحصل الذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى[1] و هنا شقّ آخر وراء الاربعة و هو ان يكون الصورة السابقة باقيه- عند ورود اللاحقه- ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتيّه- والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذومراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلاتعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة فى الكمال مترقبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل و هكذا لا بدّ ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بدّ لها من صورة واحده- والجنس الواحد فصله واحد وهاهنا ليس كذلك لاستقلالها فى التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسيّة والمادية والفصليّة البعيدة التى هى كالجنسيه-

---

١ـ الشفاء ط ١٢٠، الهيات ص ١٩٢

بخلافها فى طريق المصنف (قدس سره) لابهامها و اضمحلالها و فنائها فى الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الفانى فى الفصل.

قوله (ص١٨٧، س١٨) : «و حدالنفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذى الحيات والنبات لاحيوة له فان الحى هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مرتب الفعل الحركة و ليس لشىء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال فى سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى و للفلك قوة محركة هى طبيعته الخامسة و قوة حساسه-[٢] و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذى حيوة بالقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقى و مرادهم منه كما فى شرح الاشارات[٣] و شرح الهداية[٤] وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً فى الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حى تكون كمالاً[٥] له و متى

٢- الاسفار مبحث النفس ١٢٨٢ ه ق ص٣

٣- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨، المجلد الثانى ص ٢٩٠ الى ٢٩٢ .

٤- شرح الهداية ١٢١٤ ه ق ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

٥- شرح الهداية الاثيرية ط ١٣١٦ ه ق ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا القوّة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحيوة والمحقق الطوسى (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) فى شرح الهداية: «واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط و المعادن.

فجوابه: ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنف (قدس سره) فى هذين الكتابين وبين ماذكره (قده) فى سفر النفس: «انه بادخال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحيوة بدون لفظ[1] بالقوة».

قوله (ص١٨٨، س٦) : «وبالطبيعى....»

قد يقال: جسم طبيعى اى ليس بتعليمى و قد يقال: جسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال: جسم طبيعى. اى ليس بصناعى وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهنا ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهيّة لنعقول فلا فصول[2] لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١ـ سفر النفس ص١، ٢، ٣ .

٢ـ وما اشتهر فى السنة المتاخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتالهين والشيخ الاشراقى: ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعرى خطابى لاينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراتنا «هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقايق و يصير محدوداً ولانعنى بالماهية الا الحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هو الماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا فى‌الحيوانات الارضيّة» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الاخرمثل ان يقال فى‌النفس‌النباتيّة من شأنه التغذية والتنميه والتوليد فقط و غيره‌فى غيرها لان الكلام فى تكون‌الحيوان.

قوله (ص١٨٩، س٥) : «فللحركات الاختيارية ....»

التفصيل فى‌المبادى ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغاية‌الفعل تصديقاً يقينياً او ظنيا او تخيّليا الاول للمقربين والثانى لاصحاب‌اليمين والثالث لاصحاب‌الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم‌و سادسها: القصد و سابعها : تحريك‌القوة العضلية و هذاالجزم غيرالتصديق بالغاية‌لان هذا توطين النفس على‌العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب‌الغاية‌الفلانية عليه و كذاالعزم غيرالقصد لان‌العزم قد ينفسخ والقصد هوالجزء الاخير من‌العلة‌التامه الذى يقال له : السبب و هو اذا وجد وجدالمسبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبيّن هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيّالة ولكل من‌الجسم عقل من‌الطبقه المتكافئه و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هوالله‌الواحدالقهّار» فلا مؤثر فى‌الوجود الا الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم» والفاعل‌الالهى ليس الا هووالمبادى طراً مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى[٣] يصوركم فى‌الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفّى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها[٤]» .

٣ـ س ٣، ى ٤ ٤ـ س ٢٢، ى ٢٦، سورة ٤٠ آية٦٩.

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
ور بخواب افتیم مستانِ ویيم ور به بیداری بـدستان ویيم

الی ان قال :

ما کئیم انــدر جهان پیچ‌پیچ چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

و هذا لا ینافی قوله تعالی : «اُکلُها دائم» ای یترائی المنافاة بخسب ما هوـ الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و امـا بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون الاکل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص۱۹۰، س۱۳) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء بالامتصاص للدماء التی یترشح من فوّهات العروق الشعریه‍ شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة سِتّ ساعات حتی یصیر کیلوساً ثم فی الکبد ستّ ساعات حتی یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یصیر انضج و اعـدل و انقی ثمّ فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر نقیاً نضیجا غایة النقاء والنّضج وانجذاب من العروق الشعریـة والالتصاق بالاعضاء شیئاً فشیئا دائم من الغذاء بالفعل الآتی من ذوی الجبایة الثّلاثة .

قوله (ص۱۹۱، س۵) ، «للکشف الذی هم علیه»

کما قال تعالی: «فکشفنا عنك[۱] غطائك فبصرك الیوم حدید» فمن خاصیّة اعمالهم الحسنة و عقایدهم الحقّة‍ ان یکشف لهم ان معادن مأکولاتهم و ینابیع مشروباتهم لا نهایة لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسبّبة‍ مـن اعمالهم و علـومهم التی

۱ـ س ۵۰، ی ۲۱ .

استحكموها و قضوها بخلاف اهل‌النار لان خاصية جهلهم و حـرصهم و اخلاقهم و اعمالهم‌السيئة ليست الاالاضطراب والحرمان والفقدان فی عين‌الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان‌الخلق كلهم مستغرقون فی ادراك‌الحق فی‌الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان‌المدرك‌ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم‌الفراق بلذة روح‌الوصال .

«چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند   درآفتاب‌وغافل‌ازاين كآفتاب‌چيست»

واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل‌آلامهم لذّات . قال‌المولوی :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِد   كيست‌چون‌من‌عاشقی[۲] برهردوضد

باللّه‌ارزين خـار در بستان شدم   همچو بلبل زين سبب نالان شوم

اين عجب بلبل كه بگشايد دهان   تا خورد او خـار را با گلستان

قوله (۱۹۳، س۱) :

«فعجزت عن دركه شرّاح القانون[۲] واعترضوا عليه» لا يحضرنی‌الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظورالشيخ ان مُدرَكات اللمس من الكيـفيات الاربع والنعومة والخشونة و غيرها مما يوجب‌الالتيام اوالتفرق متی تدرك تلـذ او تولم و كذا مدركات‌الذوق والشم بخلاف‌الالوان‌والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الی‌البستان اوالوجه‌الجميل اوالنوروالاستماع للصوت‌الحَسَن ونحوه فالالتذاذ فيها روحانی انما هو للروح الامری لا للقوة الحسيه بما هی‌حسية

۱ـ وين‌عجب من عاشق اين هردو ضد .

۲ـ كالشارح المسيحی «ابی‌السهل» والخطيب‌الرازی واماالشارح العلامةالشيرازی و هو ينصر الشيخ‌الاعظم والمصنف‌العلامة ذكر اقوال الشراح‌القانون فی‌كتابه‌النفيس المبدء والمعاد و شرحه علی‌الهداية .

والا لكان للحيوان [٤] الصامت ايضاً ومـاذكره المصنف هوالاتم لكونه‌النمط‌اللمسى.

قوله (ص١٩٣، س٨) : «من باب مدركات قوةاللمس»

ان قلت : مدركات‌اللمس و غيره انماهى‌الكيـفيات وليست هى مقوّمات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لان‌المزاج ايضاً كيف و ثانياً تقول: كما ان جسم‌الحيوان يتقوم بجواهر المستزجات و يتغذى بجواهـر الأقوات كذلك بكيفياتها اماالكيفيات الفعلية والانفعاليّة فهذا فيها ظاهر و امّا الكيفيات المذوقه فلأنه اذا اكل‌الانسان غذاء غيرحلو اولاً و اكل‌الحلو ثانياً ثـم‌استعمل القى شوهد انه يقذف غيرالحلو مع كون‌الحلو طافياً لا يرسله المعـدة لمحبوبيّته لها كيف و بين‌الكيفات و موضوعاتها نوع‌اتـحاد لأن تلك صور شخصيّة و هـذه مواد لهـا .

قوله (ص١٩٣، س١٤) : «ولاالالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى‌الالوان لان‌البدن كما انه مركب من اجسام لهاكيفيات اربع مثلاً كذلك لهاالالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقويّة انمالها صحابة اتفاقيّة بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذاالروايح العطرة للبدن‌اللطيف‌البخارى .

قوله : «ولا شكّ فى ان آلات‌الحاسّة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

٤- بعض‌الحيوانات يلتذون من‌الصورالحسنة البهية والنغمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من‌النظر الى‌الورد والبستان فالتذاذها ايضا روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن‌المادة .

الكلام فی انالقوی بعـضها لها لذّة فیمحسوسها و بعضها لیس کذلك و هیبسیطة فکیف یقال لها ترکیب من کیفیات ولیسلها ترکیب من کیفیات آخر و حاصل الدفع انالمراد التذاذ القوی بما هی جسمانیاتمنطبعات فیالمحالّ و هی بما هی کذلك مرکبة منالکیفیات الفعلیّة والانفعالیه ونحوها و مقومات کیـف والقوة صورة والمحل مادة و بینهما ضرب منالاتحاد وحکم احدالمتحدین حکمالآخر .

قوله (ص۱۹۳، س۹) : «واما حافظ للمعانی»

والابسط ان یقال: ثمالمعانی اما جزئیّة واما کلیّة و مدركالمعانی الکلیه هو العاقله و حافظها العقلالفعال [1] .

قوله : «کهذاالسکّر ابیض حلو» فهذاالحکم لما لم یکن کلیاً لم یکن منـ العقل و لما لم یکن جزئیاً معنویاً لم یکنمنالوهم ولما کان جزئیاً صوریا کان منـ الحسّالمشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبیاض منالمتصرفة فایّة حاجه الیالحسّالمشترك لانالمتصرفه غیر مدرکه انما هی عماله فادراك ان هذهالنسبة الجزئیه الصوریـة واقعه انما هو منالحسالمشترك .

قوله : «والمصورة باشتراكالاسم بینالخیال» و مصورةالنبات ان قرئتبکسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالکسر بناءً علیانالخیال مصورة للحسالمشترك من داخل عندالتحییل والمنام لانالحسالمشترك کمرآة ذات وجهین: وجه الیالداخل و وجه

۱ـ خافظهاالعقلالبسیطالاجمالی الخلاق للصورالتفصیلیة و للصور نخو وجود فیالعقلالفعال اصالة ولما ظل و فرع فیالمرتبةالعقلالانسانی .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفة الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص١٩٣، س١٧، ١٨) : «وسيأتى الحق فيها»

من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

قوله (ص١٩٤ ، س١٢): حادث عن صفو الاخلاط»

كما ان الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شىء كالملك وشىء كالفلك، ناظر الى هذا وشىء كالملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك العملى الذى ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهة الروح البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فان المتوسط بين الاضداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر ويسمى روحك فلكاً و سمى الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء[1] و هى دخان» فالسمائية فى الانسان الكبير كالروح البخارى الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفاً محفوظاً و سبعاً شداداً لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرة المشكلة له فاذا انكسرت الجرة بطل شكل مائها والبخار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرة بالبرد الشديد اذا انكسرت لبقى[2] شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

قوله (ص١٩٤، س١٧) : «واعلم ان وحدةالذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظةوالوهم ولفظالمسترجعة لثلاث بانضمامالتصرف ـوهذا كما ذكرنا فيالمولدة انـها اعتباريّه لانّها مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل فيالكل وحدتها حقيقيه .

قوله (ص١٩٥، س٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذهالقوى»

«بحيث انالنفسالحيوانية هيالوهم وما عداه منالقوى آلات له اذا اختلفوا في انالنفس الحيونيّة التي تستخدمالقويالحيوانيّة ما هي فبعضهم قال بما ذكـر. وبعضهم قال : انالنفس مجموعالوهم ومادونه. والحق انهاالاصلالمحفوظ فيجميعها يرشدك الى رياسةالوهم تسمية القسمه الىالاجزاء المقداريّه فيالجسم بالقسمه الوهمية مع انالوهم فعلهالذاتي ادراكالمعاني الجزئيّة لاالصورالمقداريّه ، ولكن لما كان فعلالخادم الغيرالمباين فعلالمخدوم اسند فعلالمتخيلة و غيرها الىالوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و فيالمقام سر آخـر»

يمكن ان يلوح كلامالشيخ اليه و انكانت عباراته فيالمواضع الاخرى ناصّة فيالمعنى الاول منالرياسة والمرئوسيّه على نحوالرياسة علىالجنود المناسبه .

قوله (١٩٥، س١١، ٢٢) : «و ذلك لاينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامهاالشامخ فان هذاالنحو منالاتحاد افاضة والافاضةاعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص فيالابداء منالمعطي شيء ولا يزيد فيالاعادة اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماةبغررالفوايد :

١ـ س ٤١، آية ١٠ .

٢ـ في بعضالنسخ: واذاانكسرت التي شكلالمـاء المكتسب .....

«النفس فی‌الحدوث جسمانیّة   وفی‌البقاء تکون روحانیّة»
«لم تتجاف‌الجسم اذ تروّحت   ولم‌تجاف الروح اذتجسّدت»
«فکل حدٍّ مع حدٍّ، هو هو   وان یوجه صحّ عنه سلبه»
«فاعور جسّمها شبّهها   کما یحدّها الذی نزّهها»

قوله (ص١٩٦، س١٦) : «لیست بطبیعة جرمیة»

استدل علی مغایرةالنفس مع‌المزاج باربعة اوجه مغایرة الحافظ مع‌المحفوظ والممانعة عن اصل‌التحریك كما فی‌الاعیاء والممانعة عن جهته كما فی‌الرعشه" وزوال حرارةالملمس عند ورودالبرودة مثلا" وهاهنا وجه خامس ان‌النفس باقیة والمزاج غیرباق و غیرالباقی غیرالباقی واکتفی فی‌مغایرتها للطبیعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذكره‌وان سبق مبادی ما ذكره . منها: ان‌النفس شاعرة ولا شیء من‌الطبیعة بشاعرة.ومنها:ان‌النفس فعلها علی انهاج مختلفة ولاشیء من‌الطبیعة كذلك حیث ان‌الطبیعه" تفعل‌علی نهج واحد و وتیرة واحدة. و منها : التمانع‌المذكور، اذ قد سبق ان‌النفس تستخدم الطبیعة التی فی عناصر البدن‌الطبیعی قسراً و كرها و بها یتحقق‌الاعیاء والرعشة .

قوله : «التّلهم.....» ای‌الحیوان الذی لیس له درجةالخیال والوهم فلیس له تجرد و لو تجرداً برزخیاً ولیس له بقاءالا فی‌النشأة العلمیة .

قوله (ص١٩٧،س٣): «والصورالمثالیة»

سواء كانت فی عالم‌المثال‌الاکبر کمایقول به‌الشیخ‌الاشراقی او فی عالم‌المثال‌ الاصغر كما یقول به‌المصنف (قدس‌سره)وهی علی الرایین لیست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الّذى هوالخيال كذلك فهذاالاستدلال نظير استدلال القوم على تجردالنفس العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها.

قوله (ص١٩٧، س١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الّذى فى مؤخر الاوسط مما يهيىء النفس للعبور من هذاالعالم الى عالم المعانى الجزئيّة كذلك الروح الّذى فى مؤخر المقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذاالروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخياليّة و كذاالروح الذى فى مؤخر الاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئيه لا محل.

قوله (ص١٩٧، س١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيليّة فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [ينشأ] الصور المثاليّة ثم ان لك ان تدفعه بانه لوكانت النسبة، نسبة الفاعليّة ثبت المطلوب ايضاً لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له.

قوله (ص١٩٧، س١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اما الجسم و مقومه الذى هوالصورة الجسميّة فلأنها متى لم يوجدا بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط التأثير بالوضع و

اما مقومة الذى هوالهيولى فلأنها بعدوجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكة العلة لها والعلة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هوالعقل الفعال بقوةالحق المتعال وايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى طرف العلة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص١٩٨، س٥) : «فاذا نفخ فى الصور المستعدة.......»

اشارة الى قرائة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالاضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى و معناه ان النفس لما كانت ناراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعة المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هى روح الله تعالى «ونفخت فيه[1] من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س٦) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى النفس و هى الشعلة التى لا اذى فيها لأنها من نارالوادى الايمن و هى روح الله و فيها النورية الفطرية «فطرة الله التى فطر الناس عليها[2]» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيشان انوار شد

١ـ سورة١٥، آية٢٩، سورة٣٨، آية٧٢.

٢ـ س ٦، آية٧٩ ، س.٣٠، ى ٢٩

بل الماهيات طراً كالاحطاب مشتعلة بنورالله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص١٩٨، س١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهريه نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبراً عنه فى القرآن الحكيم «بنار الوادى[٣] الايمن» فى موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار[٤]» فى آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عنداخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثيراللقافة فالى اى شىء توجهت تصورت بصورته و تزيّت بزيّه فاذا توغلت فى التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمه و نار لذاعه ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانيه و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمة التى لهاشعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عندالعرفاء بعالم فرق الفرق كمايسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعة و لوازمها و هى النار اللذاعة النزاعه للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى[٥] .

٣- س٢٠، ى٩ الى ١١: «اذ راى نارا فقال لاهله... فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى» ، س ٧٩، ى ١٥ : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادى المقدس طوى .

٤- سورة النور، آية ١٧،

٥- فى بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص۱۹۸، س۱۲) : «وانبساط‌الفيض»

اى النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينيّة كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظيه- هو الفيض المقدس الناشى من المهب الّذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتباران نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و فوته و اجتماع النايم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآنيات فى الآنيّة المطلقة- و ينطفى الشعله- الملكونيّة تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى [1].

علَم چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنجا نماید چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة الدنيويّة و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى[2]» والاخرى مايشعل الصور المستعدّة البرزخيّة والاخرويّة الصرفة- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه[3] اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى: «ونفخ فى الصور[4] فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيليّة- و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

۱ــ قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف....الخ . هذه العبارة ماخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشراقى الشهيدقده

۲ــ س ۱۵، ى ۲۹ .

۳ــ س ۳۲، ى ۸ ۴ــ س ۳۹، ى ۶۸

فی‌الانسان الکبیر مافی الانسان الصغیر :«وما خلقکم ولا بعثکم الاکنفس‌واحدة» فتری کلاً من النفخات الثلاث واحدة‌والکل من کل و ان کانت غیر متناهیة اذ الاحیاء والاماتة غیر متناهیة الا انها بالنسبة الی‌الحق‌تعالی واحدة واقعة دفعة واحدة سرمدیة کما قال «وما امرنا الاواحدة»

قوله (ص١٩٩، س١٤) : «فلها باعتبار مایخصها من‌القبول ......»

القبول هوالانفعال الادراکی من‌الملأ الأعلی والفعل هوالتدبیر فی‌البدن والتأثیر فی‌العالم‌الادنی و هما فی‌الانسان‌بما هو انسان کالمدرکة والمحرکة فی الحیوان و فی‌الانسان بما هو حیوان .

قوله (ص١٩٩، س١٧) : «وبالثانیة یستنبط......»

ای‌الآراء‌الجزئیة بالرویات الجزئیة کما تمثل لك واماالکلیات و لو فی الاعمال فبالعقل النظری ولهذا کان مبنی الحکمتین النظریة والعلمیة کلتاهما علی العقل‌النظری لان‌ادراك‌الامور‌الکلیة سواءکانت‌اموراً غیرمتعلقة بالعمل کاالعلم‌بان الفلك مستدیر، اومتعلقة بالعمل کالعلم‌بان‌العدل حسن، وظیفة‌النظری؛ ثم‌ان‌الاعمال الجزئیة التی یعلق‌العقل العملی اعم‌من‌المعادیة‌المذکورة فی‌الحکمة العملیة و من المعاشیة کبناءالبیت علی وجه‌الاحکام والاتقان بحیث یترتب علیه‌الآثار‌المطلوبة منه .

قوله (ص٢٠٠، س٢، ٣) : «مختارة للخیرا و ما یظن خیراً.....»

الاول لاعمال‌المقربین والثانی لاعمال اصحاب‌الیمین لان غایات اعمالهم ظنیة فانها خیرات صوریة محدودة وان کانت دائمة اکلها دائم و ظلها و تلك عقبی‌النار

٥ـ س ٣١، ی ٢٧
٦ـ س ٥٤، ی ٥٠

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاءالله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهميّة دائرة زائلة لأنها خيرات حسيّه طبيعيه كائنه فاسدة .

قوله : «ولها الجربزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمه جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا[1]: «ليس يعنى بها الحكمة النظريه فانها لايكلف فيها التوسط البتة بل الحكمه العلميه التى فى الافعال الدنيويه فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد مايطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره و آلة صلاحه و بقائه الى وقت استكماله .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة فانه فصيلة بل مزاوله كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقايد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال:(قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه[1] على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسيم الحكمة النظريه و هذا فاسد، لان هذه الحكمة العلميه خلق

١ــ المجلد الثانى فى الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هق ص ٣٥ .

نفسانى بين‌الجربزة والغباوة واذ قالوا: الحكمة نظرية، و عمليه. لم يريدوا بها الخلق لان ذلك ليس جزءً من‌الفلسفه بل‌التى هى احدى‌الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها. كم هى و ما هى ؟وماالفاضلة منها وما الرديه منها ؟ وكيفية اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السياسات المدنية والمنزليه و هذه‌المعرفة ليست غريزيّه بل متى حصلناها كانت‌حاصله من حيث هى معرفة وان لم‌نفعل فعلاً ولم تتخلق بخلق فلا يكون‌الحكمة العمليه وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يرادبهاالعلم بها بخلق و هى فالتى جعلت‌قسمةً للنظريّه هى‌العلم بالخلق والتى هى‌احدى‌الفضايل هى‌نفس‌الخلق» انتهى باختصار .

واعلم ان كلاً من‌الحكمة والعفة والشجاعه قسمان، فطرى و كسبى؛ فمن النفوس مائل" الى‌الحكمة اى‌الخلق‌المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى‌العفّة والشجاعه كذلك ولايكلف بالفطريات فانها موهبة ربانيّه .

«دولت آنست که بى خون دل آيد بکنار [۱]»

وقال على عليه‌السلام: «رأيت‌العقل عقلين فمطبوع و مسموع ولن‌ينفع‌مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصيرالنفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفّه والشجاعه تصيرالفطريات اتم و احكم و ان قصورالحكمه الفطريّة بها يبدل بالتمام «والله ولى‌الافضال والانعام» .

۱- ورنه با سعى و عمل باغ جنان اين‌همه نيست .

قوله : «كانت افضل» ومن هذا يقال: «الشيء يعزُّ حيث يندر، والعلم يعزُّ حيث يغــزز» .

قوله : «ويكون الرأى الكلى عندالنظرى» مثلاً لنا مقدمهٔ كليه هى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هى انالصدق حسن و كل حسن ينبغى ان يؤتى به؛ ينتج: انالصــدق ينبغى انيؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً، يقول: هذاصدق و كل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا ينبغى ان يؤتى به. وهذا رأى جزئى ادركه العقل العملى مستمداً من النظرى. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هنــاك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هنــاك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هنــاك عقليه دائمة كعيادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية دائرة كعيادة لجلب منفعه دنيوية .

قوله (ص٣٠٠، س١٢) : «ان للانسان [1] خواص»

ذكر شطراًمنها فى سفر النفس[2] قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليــه .

قوله : «من غير ان يصير سبباً لفعل» وان كان من الكليات المتعلقة بالعمـل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السويه فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لايوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١ـ فى بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢ـ اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبيح» سواء كانا مع المنــع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعةً و طريقةً .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولانى» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفــعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا فى مبدء نشوالانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر فى السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قدانطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان فى التعقل بالقوة فدفع هذا بـان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو فى صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصةً جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضورا انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتهما فهى انهما قوة العلم مثــل اصل وجودها العقلى .

قوله (ص٣٠٣، س٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصلةً بينهما فى اصل الادراك كذلك فى اصل التعقّل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص٣٠٣، س١٠) : «فكذاالقوة العاقلــة»

اى كما ان النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسيه‌ٔ طبيعيه‌ٔ لكونها جسمانيه‌ٔ الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص۳۰۳، س۱۷) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجهال نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهمّون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصه‌ٔ و من ذوات الاوضاع و بالجمله‌ٔ متصفه‌ٔ بصفات الاجسام .

قوله (ص۳۰۳، س۱۷) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البرّ الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيلان والنفس فى غاية اللطافه‌ٔ باىٔ شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرّة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قال المولوى :

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد	وان نمك اندر شد و كل پاك شد
آن نمك كز وى محمد املحاست	زان حديث با نمك او افصحاست
آن نمك باقى‌است از ميراث او	باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص۳۰٤، س۱٦، ۱۷) : «من شائنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته المرسله‌ٔ المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و فى التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط بـ : «ما هو» و «هل هو» و «لم هو» فى كل شىء له هذه المطالب، والعقل الهيـولانى لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهيولى الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايـضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات المحفـوفة بالغرايب والعوارض الشخصية المشخصه.

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة ....»

اى علمها علما حضوريا لانها وجودات محضة والوجود لايعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اماحصولى غير اكتناهى بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبعنواناته الاخرى من الوحدة الحقة والحيوة السارية والعلم والارادة والخيرية و غيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هى عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود، واما حضورى كعلم المجرد بذاته والفانى بالمفنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق....»

رجوع الى اول الكلام و هو قوله : ان العقل الهيولانى عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها ....»

من المشاهدات والحدسيات والفطريات فى جعل المقبولات من الضروريات و اوائل المعقولات نظر فان المقبولات و هى المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطابة المفيدة للظن والضروريات الستة المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم أر فى كتب الحكماء والمنطقيين جعل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقبولات العامة التى هى

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبیح کما یرشد الیه قولك: الکذب قبیح وکون هذه مقبولات لا ینافی کونها ضـــروریات لعدم توقف العقل فی الحکم بها وان کانت بمعونة العقل العملی کما ان النار حارة بدیهیّة و ان توقف حکم العقل علی الاحساس والنظری ما یتوقف علی النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادّة للجدل بناء علی مجرد التمثیل للمصلحة العامّة والمفسدة العامّة المعتبرتان فی قبول عموم الناس فمثل هذه القضایا ضروریات من جهة و مقبولات من جهة اخری فیمکن ان یستعمل فی البرهان و فی الجدل و هذا مثل تمثیله للجزئیات بقوله: الارض ثقیلة، فانه ایضاً ذوجهتین فکما انه من التجربیات کذلك المحسوسات الملموسات.

قوله (ص۲۰۵، س۱۴) : «لانه کمال اول للعاقلة»

اشارة الی ان المراد بالملکة هنا ما یقابل القوّة کما فی تقابل العـدم والملکة فکل ما یرفع قوة کمال والوجود المقابـل للعدم الشأنی ملکة.

قوله : «کما ان الحرکة کمال اول لما بالقوّة» کما ان العـقل بالملکة تشبه الحرکة فی کونها کمالاً اولاً لما بالقوة کذلك فی انه بالعقل بالملکة یصیر النفس عقلاً بالفعل ولولا البدیهیات لا یعقل النظریات کما انه بالحرکة والسعی یصل کل شیء الی کماله المترقب منه.

قوله (ص۲۰۵، س۲۰) : «حیوة غیر محتاج فیها»

ای حیوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحیوة ثلاث مراتب احـدیها : ما یساوق الوجود دارت معه حیثما دار بل نفس الوجود حیوة الله الساریة فی کل شیء و ثانیها: مایلزمه الدرك والفعل کما یقال الحی هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائکته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذاالمعنى قال على عليه‌السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء[١]» .

قوله (ص٢٠٦، س٨) : «فمراتب‌الانسان.......»

او تقول : مراتب‌الانسان بحسب‌هذه‌الاستكمال منحصرة فى نفس‌الكمال و هو العقل‌المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهوالعقل بالفعل، وفى‌استعدادالاستحصال وهوالعقل بالملكة و فى‌الاستعدادالمحض، والاستعدادالاول و هوالعقل‌الهيولانى .

قوله (ص٢٠٦، س١٧) : «اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك‌المعقولات»

عندالاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى‌العارفين : «كانّهم وهم فى جلابيب[١] من ابدانهم» .

و مراده (قدس‌سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع‌العقل‌الفعال بعدالاستكمال، بالحركة الجوهرية و فى لفظ‌الجمع المعرف باللام‌المفيد للعموم اشارة" الى اعتبار مشاهدة‌الكل‌دفعةً واحدةً دهرية فى [المستفاد] [٢] لا بالنسبة الى كل واحد كمااعتبره بعض‌منهم زعماً منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم‌الطبيعة غير ممكنة و ليس‌كذلك اللهم الا ان يرادالنفس بما هى‌نفس لان‌النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل‌موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة‌منتظرة له و تخلصت عن‌التعقب‌الزمانى و كان على‌عليه‌السلام يتلو آيات الكتاب التكوينى

١ـ ومن‌البديهى ان : قائل هذاالشعر (و ساير اشعار التى كتبت فى ديوان منسوب الى‌الامام سيدالموحدين اميرالمومنين حكيم‌العرب والعجم ، روحيفداه). هو:على‌بن ابيطالب القيروانى ره..

١ـ والقائل هوالشيخ‌الاعظم فى‌الاشارات نمط‌العارفين

٢ـ اى فى‌العقل بالمستفاد لان‌النفس بعد صيرورتهاعقلا بالمستفاد يشاهدالحقايق دفعة واحدة دهرية من‌غير تدريج و على سبيل‌الانتقال من معقول الى معقول .

والتدوینی دفعةً واحدة والعقل اینه‌الجبروت و تراه الدهر الأیس الأعلی و کان الطبیعه‌ و لوازمها سلبت عنه والغافل یظنّه هی .

و قال‌الحکماء الراسخون: لا یبلغ‌الانسان درجة التأله ما لم یصر بدنه کقمیص یلبسه تارةً و یخلعه اخری بل قیل ربما یصیر هذا ملکة له. [1] .

واقول: هذا فی‌العقل لیس بغریب ومن کان له توقف کان بالحقیقة توقفه فی اتحادالنفس بالعقل‌الفعال و جوازالحرکة‌الجوهریة ولا غرو فی اعجب من ذلك و مما یکسر سورة استبعادك ان‌العقل و هوالملکة البسیطة هو مابه‌الانکشاف الواحد ینکشف به کل‌الحقایق‌الوجودیة لأن‌حق‌العلم‌هوالملکة والدرك‌هوالنیل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نایل کل‌المعلومات‌المکتسبة وان کنت فی ریب فزنه بالجاهل الأمّی والخلط والغلط من عدمها فی‌الخیال و کان‌النفس عندالمستعدین هی‌الخیال «نسوالله فانساهم انفسهم [2]» .

تا توخودرا پیش‌وپس داری گمان بستهٔ جسمی و محرومی ز جان

زیروبالا پیش‌وپس وصف‌تن‌است بی‌جهت آن‌ذات جان روشن‌است

ومما ینورالمطلب: درك‌الجزئیات من‌الحس‌المشترك اذا اتی الجواسیس اخبار مدرکاتها له بان یکون فی‌البصر شیء من‌المبصرات وفی‌السمع فی ذلك الوقت شیء من‌المسموعات و فی‌الشمّ شیء من‌الروایح‌وهکذا .

قوله (ص۲۰۷، س۱۷) : «الاول تهذیب‌الظاهر»

وان شئت سم‌الاول : «تجلیه‌» بالجیم والثانی «تخلیة» بالحاء‌المعجمة والثالث «تحلیه‌» بالمهملة‌ [3] .

۱ـ ای‌التلبس بالوجودالحقانی و خلع وجودالامکانی

۲ـ و بعد هذه‌المراحل مرتبة‌الفناء علی اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .

قوله (ص٢٧، س١٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعني بالصور العلمية؟ فان عنى بها البديهيات الست فهى العقل بالملكة وان عنى بها النظريات المكتسبة بالبديهيات فهى العقل بالفعل و على اى التقديرين فهما من مراتب النظرى لا العملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناء النفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناء الافعال فى فعله تعالى والطمس رؤية الصفات ؛ فانية فى صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانيا فى وجوده تعالى ففى المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفى المقام الثانى «لااله الاالله» و فى المقام الثالث «لاهو الا هو» اعنى يصير الاذكار الثلاثة مقاماً للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعد طى مقامى التعلق والتخلق بها و فى قولهم فى معنى الفناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علم مستهلكاً فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكاً فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هو العلم والمعرفة والعمل مقدمه و وسيله له و تصقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا ان العمل ايضاً الرؤية الشهودية و حق المعرفه و قصر نظر الفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب والاوتاد .

قوله (ص٢٠٨، س٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوايل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليـــها [1].

قوله : «بحسب‌التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم‌هو» و نشرع بعد فى بيان «هل‌هو» بل ماكان «ماهو» ماءالشارحة فان‌الحدود قبل اثبــات‌الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقيّة .

قوله (ص۲۰۸، س۱۶) : «والوهم يجردها عن‌الكل »

مع اضافة مالى‌المادة لعلك تقول: ليس‌هذا مطابقاً لنفس‌الامر لان‌التجرد عن‌الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماوردالتجرد ان‌الاولان عليه‌لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة‌الجزئية‌والعداوة‌الجزئيه" ونحوهماومدرك‌الحس‌والخيال‌هو الصورة‌المحسوسة والاشباح المثاليه" و ليس [مطابقاً] للمثال‌ايضاً لان‌الهضوم‌الاربعة اعنى‌الهضم‌المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها تردعلى‌مادة كيلوس فان مادة‌الغـــذاء يبقى ست ساعات فى‌المعدة حتى ينهضم‌الانهضام المعدى ثم يبقى ست‌ساعات فى‌الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عددساعات‌يوم و ليلة واماالمثل له فليس كذلك كما عَلِمت .

والجواب ان‌المراد هنا بالمعنى الحرفى‌الدرك للوهم هوالاضافة الجزئيّة فان التجريدات ترد على شيء واحد فان‌البياض‌المعين المدرك للباصرة مجرد عن‌المادة لا عن‌الوضع‌المعين بالنسبة الى‌البياض‌المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هوالوضع‌المعين والبياض المطلق المضاف الى‌البياض-

---

۱- و قد نقل معنى‌السفر و اقسامه عن‌الشيخ المحقق الكامل ابى‌الغنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على‌الاسفارالاربعة حرفاً بحرف من دون تصـرف فى‌كلامه مع ان كلام‌الشيخ خـال عن‌التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى‌الاسفارالاربعة . شرح مقدمه" قيصرى ط۱۳۸۶ ﻫ ق ص۵۶۶ .

المعين الذى فى‌الثلج‌المعين مجرد عن‌المواد والجهات والاحياز والاوقـات و غيرها الا عن‌الاضافة المخصوصة الى‌الثلج‌المعين‌وعندالمصنف (قدس سره): الوهم عقـل مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى‌على‌الناظر فى‌كتبه[1] والبياض‌الصرف‌المطلق مجرد عن‌الكل ولو اردنا بـسـدرك‌الوهم‌مثل‌المحبة الجزئية قلنا تردالتجريدات على شىء واحد ايضاً فان‌الصـورة التى يؤخذمنها ذلك‌المعنى عين ذلك‌المعنى كـما لا يخفى على‌العالم بتفـاوت مراتب الوجودبالتشكيك فان مابه الامتـياز عين مابهـ الاشتراك ثم يجردالمحبةالجزئية عن‌الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهى‌المحبه‌ٔ المطلقه‌ٔ التى هى صرف‌المحبة ولاميز فى صـرف‌الشىء ولا يتثنى ولا يتكرّر .

قوله (ص۳۰۹، س٦) : «ولوجود مثل هذه‌الامور فى‌النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدةالشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى‌الوحدة الوضعيّة الجسمية فتذكـر .

قوله : «مما استحال...» قيدمخصص للثلاثة لان‌الحركة القطعيه‌ٔ غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى‌الخارج الا فى‌الذهن وكذاالزمان الذى هو مقدارها . واماالحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالا ن‌السيال فهما موجودان فى‌الخارج و كذا لا نهاية‌الشديدة كما فى‌المجردالجامع‌للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل‌اللانهاية العدديه‌ٔ كما فى‌النفوس‌الناطقه‌ٔ عن‌الابدان على مـذهب الحكماء كما يمثلـون فى منطقياتهم للكلى الغيرالمتناهى الافراد بهاوهذاالبرهان يثبت تجردالنفس وان كانت

١ـ واستدل على مرامه فى‌الاسفار سفرالنفس ط ١٢٨٢ه‍ ق مبحث نفس ص٢٨

فی‌مرتبة‌الحس‌المشترك والخيال فان ادراك‌الحركة و غيرها بنحو‌الجزئيه انما هو فی الحس‌المشترك من‌الخارج اوالداخل .

قوله (ص۲۰۹، س۹):«ومن‌الشواهد...»

هذا رابع‌البراهين المذكورة فی هذاالاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعمّ مما فی‌الوجوب‌الذاتی و مما فی‌الوجود مطلقاً فان كل‌كثرةمؤلف من‌الوحدات‌المحضة وكل‌تركيب بالاخرة من بسائط بحته والاللزم‌الكثرة بلاوحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل‌الرابع: انه لوكانت‌النفس جسماً ومافی‌الجسم منقسم‌لزم‌الخلف فی‌الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص۲۰۹، س۱۲) : «اذا قيل‌الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانی لاخذها لابشرط اوالاول فی‌الوحدة التی فی‌القوة المدركة علی تقدير جسميتهاوالثانی فی وحدةالموصوف بالوحدة .

ثم ان‌الاشكال والانحلال‌المذكورين فی‌العنوان احدهما مشوب بالآخر كما تری و خلاصةالاشكال: انكم استدلتم بادراك‌الوحدة و عروضها للقوةالمدركة علی تجردها و وحدةالماء اوالنار اوالانسان اونحو ذلك اتصالية قابلة للقسمه فيجوز ان يكون‌القوة المدركه لها جسدانيه . وحاصل‌الانحلال انا لا تتمسك فی‌الاستدلال بمطلق‌الوحدة بل‌الوحدة المطلقة الحقيقيةفان تمسكنا بوحدة اشخاص‌الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس‌الوحدةالحقيقية بل بادراك ایّ معنی صرف و هو لا يتثنی بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص۲۰۹، س۱٦) : «بل كل معنی....»

اذ لاميز فی صرف ایّ معنی كان و كلمة بل للترقی فان‌الكلام فيما قبلها فی

نفس‌الوحدة وفيما بعدها فی‌الواحد فالبياض‌الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من‌الزمان والجـهة والوضـع و غيـرها ان ثنّاه الوهم فبالاضافة الى‌المحل اوالزمان او غيرهما والفرض تجرده عنها هذاخلف و هذه‌المعانی آيات لحقيقةالوجود المأخوذة منفرد ة عن‌الماهيات التی هی اجـانب لها من حيث شيئيةالماهية بما هی شيئيه" الماهيه" و من‌حيث نفسها نفسها بالحمل‌الاوّلی و انها لا تأبی عن‌الوجود والعدم فان سرت من‌الوجود الی هذه‌المعانی واستنبطت احكامهـا منه فقد سرت من‌الحق الی‌الخلق وان‌سرت‌منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذااخذتها بنفسها الی‌الوجود فقد سرت من‌الخلق الی‌الحق .

قوله (ص۲۱۰، س۱) : «واوردالشيخ‌السهروردی علی هذا»

ای‌الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان‌دليلكم مبنی علی ان يكون‌الوحدة عرضاً متأصلاً" حتی يقال: انقسام‌المحل يستلزم انقسامها وهی امر وهمی اعتباری و ليس فی الخارج الا ذات‌الواحد لا وحدته بالدليل‌المؤلف من‌المتصلة والمنفصلة الذی ذكره

قوله (ص۲۱۰، س۵) : «وفی‌الثانی كون‌الجسم....»

ايضاً كون شیء واحد شخصی فی محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص۲۱۰، س۷) : «فنقول اولا...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فی‌الجسم كضميمة البياض و امالوجود فی الذهن فلا تضايقون فيه كما فی كل اعتباری فكيف فی‌الاعتباری‌النفس‌الامری الذی ليس من‌قبيل ناب‌الغول فما تقولون فی [تلك] الوحدة الذهنيّة بعد ورود القسمة الوهميه" علی‌الجسم وما تختارون من‌الشقوق التی ذكرتموها فماهو جوابكـم فهو

جوابنا .

قوله (ص۲۱۱، س۱۳) : «واذا علم بالشهود.....»

ان قلت: اذا علم کل احد وجودالنفس علماً حضوریاً امکن اکتناه‌النفس لکل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم‌الحضوری کالحصولی اجمالی و تفصیلی و لکل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فی سن‌الرضاعة حضوری وفی‌حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً اوعقلاً کلیاً ایضاً حضوری لکن این هذا من تلک‌وهذا کالمشاهدة البصریة فمشاهدة‌الانسان الکامل عن بعد مشاهدة وعن قرب‌بمواصلة‌وخلطة واستحضار لکماله و جماله وجلاله تفصیلاً مشاهدة ایضاً .

قوله (ص۲۱۲، س۱) : «ووجود کل نفس هو ما یشیر الیه کل احد بأنا»

وبهذااستدل‌الشیخ‌الاشراقی علی ان‌النفس‌الناطقة لا ماهیة لها فان کل ماهیة یشار الیها بهو و حقیقة النفس ما یشارالیهابانا فهی وجود بلا ماهیة وان کان ذلک الوجود دون‌الوجود العقلی اوالوجوبی .

قوله (ص۲۱۲، س۱۰) : «لا من دلیل ووسط»

المراد بالدلیل ما یشمل مثل‌الدخان الدلیل علی‌النار و مثل مایقال: العالم دلیل علی‌الصانع. فلوکان وجدان ذاتک حینئذبالدلیل‌الجزئی کالحس کانت محسوسة‌لکن الفرض عدم‌استعمال‌الحس ولوکان بالدلیل‌الکلی لکانت معلومة حضوریاً علی‌الوجه الجزئی .

قوله : «لعلی ادرکت بهذاالفرض» ای بوهمی ادرکت ذاتی والمقصود اثبات الوسط وان‌الوسط عمله و اذا کان بفعله کان تجردها معمولا مفروضا .

قوله : «تارة انكروا بقاءالذات» واما ما يشاهد من بقاء هويةالفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غير المتبدل غير المتبدل فلعلّه عندهم من باب تجددالامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجرد عن المثال كيف واكثر الناس مجازاتهم ليس الاالامور الصور المثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين الطبيعى والمثالى كليهما .

قوله (ص٣١٤، س٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»

اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص٣١٤، س٩) : «والعلوم كلها لايجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النوريه فالوجود الكتبى لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل مافى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضيّة محصورة حكم فيها على كل فرد و صورالكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهية» يعنى انها اجل شأناً من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الاالله ولانصب الغير لفؤادها الا هو .

قوله (ص٢١٦، س٩) : «يمنعها عن جودة التعقل»

او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص٢١٦، س١٣) : «عين التالى»

اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص٢١٢، س١٧) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»

والآلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشىء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص٢١٨، س٨) : «فى حق آدم واولاده»

اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان[1] فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى اضافة روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف مافى الانسان فانه باعتبار الماهية اوالمتعلق لا بد ان يكون حيوة بالذات حتى تكون الحيوة فى شىء

١ـ اوالحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهورالانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجوداً .

لا بالذات كالعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص٢١٨، س٨،٩) : «وفى عيسى عليه‌السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه‌الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى‌الكلمة فهو ان كلمته تعالى‌امريةلاخلقيه- وبالحقيقه- كلماته التامات اى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه‌تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقليه- التى هى كلمات‌القلوب لا كالاحاديث‌الخيالية والسوجودات الغيرالقارة الضعيفة ولو قيل بحسب‌التأويل اريد عيسى‌النوعى كادم‌لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأةالانسان البشرى فى‌الصعود آدمية و نشأةالروحيةالامريه- فى‌الأواخر عيسويه- و عيسى روح‌الله و منزله فى سماءالارواح كما ان‌آدم خليفته فى‌الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى‌عليه‌السلام ينزل‌من‌السماءفى‌آخرالزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسله- الترقيات الى‌الغايات والدهرروح‌الزمان نسبته‌اليه‌نسبةالروح الى‌الجسد وانحفاظ‌الصورة لاهل‌الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص٢١٧، س١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأةالتجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئيه- والزوجية فيها هى‌التركيب فيهامن‌الوجود والماهيه- اومن‌الوجهين وجه يلى‌الرب و وجه يلى‌النفس اوتعلقهالذاتها وتعلقهالمبدئها او من‌الجنس‌والفصل او من‌النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت‌الارض وفى‌الحيوان‌والانسان البشرى هو هذه بعلاوةالتركيب من‌المادةوالصورة .

قوله (ص٢١٧، س١٣) : «وقوله اليه يصعدالكلم‌الطيب.....»

اى‌الكلم التكوينية المجردةالظاهرة عن لوث‌المادة و لواحقها والصعود هى-

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسيّة الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص۲۱۷، س۱۳) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبة الامريّة بالقيوم تعالى تقوماً وجودياً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص۲۱۷، س۱٤) : «و قوله تعالى: ياايتها النفس......»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص۲۱۷، س۱۶) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتى الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتى التشبيه والتنزيه و انه معلم بالأسماء جميعاً و مرآت لها تحاكى كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثالاً له ذاتاً و صفةً وفعلاً ؛ اماذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوضاع و نحوها و انها لا داخلة فى البدن ولا خارجة عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتاً و صفةً و فعلا او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرف نفسه بالفقر و انه لا شىء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلاحول و بلا قوة الا بالله العلى العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيدالصفة «بلااله الاالله» له و يتذكر في مقام توحيدالذات بلااله الا هو عرّف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في الافعال والصفات والذوات و اذا عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركةالجوهريّة والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقى فى جميع السيالات اعراضاً كانت او جواهر نفوساً كانت او طبايع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشراشره من صقعه و كذا اذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هوالنمط اللمى . وبعبارة اخرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق داناشوى دانى كه چيست

الفعيل هنا بمعنى المنفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص٢١٧، س١٧) : «انا النذير العريان»

قوله : «ابيت عند ربى» الشاهد فى العندية فان من عندالمجرد من له مقام العنديّة فى مقعد الصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده .

قوله (ص٢١٨، س٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، اوالمراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامريّة و بها

تولدالعقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص٢١٨، س٧) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طيّ صورالكونين و رفض العالمين فضلاً عن طىّ المكان والزمان .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالاً حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعه و هــذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحيّة» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم فى الحقايق .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «وقال انباذقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالى: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقليه الكليه لا كينونتها النفسية الجزئيّـة لانها باطله و بالخطيئـه : الخطيئة التكوينيّه . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لاالتكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظلّ وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيها وفى متعلقها الّذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الّذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعدادياً كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينيّة

هاهنا بل‌التكليفيه- هاهنا اذ معلوم انـه‌لولاالماهيةالامكانية و امكانها لما كان في‌الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالفرارمن سخط‌الله قاهرية نورالله وانه لا يمكن النورالأشد[1] الابهى‌النور الاضعف‌الانقص‌من‌البروز فى ساحة عزه الا ان يقع في المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضاً من‌الأول .

«نورِ مه هم زآفتابست اى پسر

قوله (ص٢١٨، س١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس‌المختلطة العقول اماالانفس‌الحيوانية المنفصله- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض‌الوحشيه- ولو بادخالها فى صراط‌الانسان وتقريبها من‌الله تعالى واماالانفس الانسانية الناقصةالمنتفعه- بتدابيرالنفوس‌الكامله- وسياستها لاهل‌المدن و تباديها بآدابها و اماالانفس‌الحيوانية المتصله- الواقعه- فى صراط الانسان فان‌الصيصية الانسيه- قبل نزول‌آدم ضاعف‌الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى‌النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهرية الى ان يتصل بالنفس‌الناطقه- و تتحد بها كما تتحد هى بالفعل الفعال و روح‌القدس الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «ولا رفضه فى جميع‌المواضع» والسر فى ذلك ان‌النفس ذات مراتب ودرجات و هى مع كونها فى اعلى‌العوالى كمرتبة النفس الكلية الالهيه- والجوهره اللاهوتيه- فى ادنى‌الادانى كالطبع ولكن‌بلا تجاف فهى‌المثل الاعلى لرب‌الارض والسماء الجامع بين صفات‌التنزيه‌والتشبيه‌واسماء‌اللطيف والقهر فهى ايضاً متعلمه-

---

١- هذه‌العبارة من‌الشيخ‌الشهيد ذكرها فى‌المطارحات وحكمة‌الاشراق .

بجمیع الاسماء «علّم آدم الاسماء کلها[1]» .

قوله (ص۲۳۰، س۳،۵) : «ان علة هبوط النفس...»

[و]ان ارید علة حدوث الهبوط اریدبالریش: العلم والقدرة الجبروتیین. وان ارید علة استدامة الهبوط ارید بالریش :ریاش جناحی العقل النظری وارتیاشهما فعلیتهما بعد کونهما بالقوة . فان للنفس عقلین هیولائین بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتی» قد ذکرنا فی تعلیقاتنا علی سفر النفس[2] من الاسفار الاربعه بعض العلل والنکات لهبوطها من شاء فلینظر الیها .

قوله (ص۲۳۰، س۱۰): «لم یکن من الواجب تعالی»

ای من الواهب تعالی والمراد نفی الامتناع واثبات الامکان العام فان الممتنع واجب العدم فاذا لم یکن عدم العقل فی العالم واجباً لم یمتنع فیه فکان ممکناً فکان واقعاً لان مجرد الامکان الذاتی یکفی فی قبول الوجود فی المبدعات و کلیة العالم بجملته ابداعیة[3] .

قوله (۲۳۰، س۱۲) : «فلهذه العلة ارسل الباری تعالی النفس....»

المراد النفوس الفلکیة للافلاک والصور المثالیة للبسائط العنصریه والمعادن بقرینة المقابله لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسکنت فی ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشیخ العطار النیسابوری .

۱ـ س ۲ آیة ۲۸.

۲ـ سفر النفس ۱۲۸۲ ه ق ص ۱۱.

۳ـ لان اصل وجود المادة والهیولی من المبدعات وان ورد علیه الصور الجوهریة متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فیها او المتحدة معها قدیمة و کذا معلولها و ذلک لا ینافی حدوث العالم حدوثا زمانیا .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد | داشت شاگردی و گفت ای اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت کنیم | در کدامین جای در خاکت کنیم؟
گفت اگرتو بازیابیم ای غلام | دفن کن هرجاکه خواهی. والسلام
من که خودرا زنده درعمری دراز | پی نبردم، مرده چون یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی السنخیة بین المدرك والمدرك افرادالتوحید لازم و ایضاً افراده الوحد الحق تعالی شهود ان لا ثانی له، فلا بد انلا یری المحب نفسه فلا یثبت لنفسه ماهیة والا اضیف الیها الوجود واثبت الثانی فلا یکون مفرداً واذ لا ماهیة فلا مادة و یمکن ان یکون حب الواحد من باب اضافة المصدر الی الفاعل ای صاحب حبّ مقام الوحدة والخلوة افراد هذا الواحد و تخلیة قلبه عن کل الاغیار ومن جملة الاغیار المواد بل الماهیة والتجرد عن الماهیة فوق التجرد عن المادة

قوله (ص۲۳۱، س۱۱) : «حب الواحد افراده»

«اعلم ان النفس الانسانیة جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالاً :

احدها: انها قدیمة مطلقا بقدم العقل الکلی الفعال و هذا کالقول بانها مجردة عن المادة مطلقا .

و ثانیها : انها قدیمة بما هی نفس متردة دائماً فی الابدان کما هو قول بعض التناسخیة ۱ .

و ثالثها : ان النفوس قدیمة قبل الابدان ولکن بالهویات الجزئیة و هکذا فهم

۱ـ قوله: الکینونة السابقة القدیمة التی له «ای الرب النوع» قوله لها «ای النفس» .

۲ـ ومنهم یوذاسف التناسخی . ۲ـ ولذا قیل : آدمی زاده طرفه معجونی است .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الآتى المعبر بما قيل؛ ردّ عليها.

ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهى قديمه بقدم العقل الكلى الفعال و هو ربّ النوع ولكن فى مرتبة تنزّهها فان الكينونة السابقه القديمه التى له، لها[1] و حادثه ايضاً فى مرتبه كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثة» صدقت. وان قلت: انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و جن و حيوان و نبات» و غير ذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و طاير بوقلمون[2] .

و خامسها : انها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسها : انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .

قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فالانفس على قول التناسخيه مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى بالقدم كما ان ماقبله ابطال لماقبله ومابعده وهو القدم بقدم العقل الكلى او بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقه لها فى السلسله العرضيه كما ان ماقبلها ابطال للكينونة السابقه فى السلسله الطوليه النزوليه .

۱ـ قوله: له. اى «الرب النوع» قوله: لها. اى «النفس» ۲ـ لذا قيل: آدمى‌زاده طرفه‌معجونى‌است .

قوله (ص۲۳۱، س۱۹) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلو اذ جميعها يجوز فان هذاالماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعيه صارت فردين لكونهافى مادتين هماالهيولى المجسمة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لولم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحـدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واماالتعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة فى زمان بشكل و فى زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص۲۳۲، س٤) : «اماالثانى فلان قبول الكثرة.....»

اى عندالتعلق بالابدان واماالبقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لايرد على قول افلاطن وهو القدم العقلى المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلى والحدوث الطبعى لان وحدةالذات لاينافى كثرةالتجلى الافعالى .

قوله (ص ۲۳۲، س۵) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا

احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التى هى التشخصات .

والثانى: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مـراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس التشخصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لايمكن ان يقال بمثل هذا. اى: ان‌التميز بانحاء الوجودات فى‌الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثله‌ٔ متفاوته‌ٔ بالهويات التى هى كما ترى مع‌الابدان و بعدها من السّعادةوالشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذلا مخصص لحصولها من‌المواد المختلفة او كالمواد من‌الابدان المتفاوتة الاستعـدادات فيلزم فى‌صدورها قبل عالم‌الكون عن‌البارى‌تعالى صدورالكثير عن‌الواحد بل‌الكثرة فى‌النوع الواحد مع عـدم‌المادة و لواحقهافحصول‌الوجودات هناك اول‌الكلام .

قوله (ص۲۲۳، س۱۳) ، فقد علم ان‌المادة المشتركة»

اذ لا ميز فى صرف‌القوة فمالم يتميز لم يتميز وتميزُها بالصورالسابقة وتنوعها وتعددها بالصور فان قابليّةالهيولى‌الاولى‌للصور المخصوصـة ليست الا فى ضمن‌الصور فى‌السلسلة العرضيه‌ٔ الزمانيه‌ٔ اذ هيولى‌المجردة محال و خلوّها بحسب ذاتها عن كل‌الصور عند اعتبار ذاتها فى ختـم‌السلسلةالنزوليّة و بدوالسلسله‌ٔ الصعوديه‌ٔ

قوله (ص۲۲٤، س٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب‌الذات ونعم ما قال‌العارف‌الجامى (قدس‌سره) :

تا بـود باقى بقـاياى وجـود   كى‌شود صاف‌از كدر جام شهود
تا بود پيونـدِ جان و تن بجاى   كى شود مقصودِ كل بُرقع‌گشاى
تا بود قالب غبـار چشمِ جـان   كى توان ديـدن رخ جانان عيان

والكمال‌العقلى بالنسبة الى طائفة من‌النفوس و هى‌النفوس الناطقه‌ٔ القدسيّه‌ٔ والوجود النورى بالنسبه‌ٔ الى طائفة اخرى منها و هى‌النفوس الكلية الالهيه‌ٔ و ذلك لان‌التأسيس فى‌الكلام خير من‌التأكيد .

قوله (ص٢٣٤، س٥) : «ولا ضد للجوهرالعقلی»

فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذناالمحل فی‌التعريف الضد اذالكلام فی‌الجوهرالعقلی ولا محل له و ان قلنا لا ماهيّة للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص٢٣٤، س١١) : «لان دلايل تجردالنفس....»

الاوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة فی هؤلاء فعليه فقولهم كهيولی لم يكن لها صورة و بقاءالهيولی بلا صورةمحال .

قوله : «انما ينهض فی‌المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريدالمجرد والمقشرات بتقشيرالمقشر و بالمجردات بلاتجريد مجرد والمقشرات بلاتقشير مقشّر كالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالی شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلی العقلی لاالطّبيعی ينبغی ان يؤخذ بوجود جمعی محذوف‌عنه‌الجهة السفلی والعليا و زمان الحال و زمان الماضی و غيرذلك من العوارض اللاحقةوالغرايب من نفس حقيقته و مع ذلك لا يحذف منه شیء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياه فی كل‌العوالم و كذا فی حقيقةالوجود و غرايب‌الوجود الماهيات‌والاعدام وليست لشیء منهماشيئيةوجودية واذا وصفها بالاحاطه لم يشبه‌الخيال بالانبساط المقداری او بالفوقية لم‌يشبه بالفوقية الاضافه الحسيّه او بالنوريه لم يشبه فی‌نور الانوار والانوار القاهرة الاعلين والادنين والانوارالاسفهبديّة الفلكيه والارضية بالضوءالشمسی اوالقمری او النجمی اوالسراجی و معلوم ان مثل هذاالانسان اقلی‌الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذاالقول» ولو تشبّث بشعورهابهوياتها وبالفطرة الالهية التى فطرالله الناس عليها كحب‌الوجود وحب‌البقاءوالفردانيه- والدوام‌والكمال وحب‌الانسان الكامل تكويناً هذه حب‌الله‌تعالى و حب‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» والولىّ لانها صفات‌الله لم يكن فيه كثيـروهن .

قوله (ص۲۳۶، س۱۳) : «واقول : التوفيق بين‌القولين»

اوالتوفيق بان‌القوة العقليه- بما هى قوة عقليه- لا تبقى كما قال نبينا «صلى‌الله عليه و آله و سلم» : «لى مـع‌الله وقت لايسعنى فيه ملَك مقرّب ولا نبى مـرسل» قال‌المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پرّ جليل تا ابَد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال‌الشيخ فريدالدين العطارالنيسابورى :

«چون‌بخلوت، جشن‌سازد،باجليل پر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون‌شود سيمرغ جانش‌آشكار موسى‌ازوحشت‌شودموسيچه‌وار»

قوله (ص۲۳۸، س۱) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذاالقول العرشى و قول‌الجمهور غيرخفى لان وحدةالنفس عـلى هذا جمعية بل وحدة حقة ظليه- كما ان‌الوحدةالواجب تعالى حقه- الا انها حقيقيه- و على قولهم عدديه- والقـوى على قولهم‌خوارج عن‌النفس الا انها لـوازم- و على قوله (قدس‌سره) شئون ذاتيـة و دواخل‌فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً[1]» ولم يردالفيلسوف بالاجزاء الا هذا كـما ذكرنا سابقاً و نقلنا من‌العرفاء ايضاً .

۱- س ٦٤ ، ى ۲

قوله (ص٢٢٨، س٥) : «والبرهان كاشف حجب هذهالاوهام»

فانه كما سيجيء للعقلالفعال وجودنفسي و وجود رابطي لنفوسنا والنفـوس متحدة بوجوده الرابطي لاالنفسي وبعبارةاخرى متحدة بتجلياته النفسية فيالقوابل لا بذاتهالبسيطة فلا يلزم شيء مما ذكروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره فيالعقول بالفعل منالانسان المختلفة بالمراتب والدرجات فيالعلم والعمل «تلكالرسل فضّلنا بعضهم على بعض[1]» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذالنور كيف والكيف لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته بلالاشتمال ليس كذلك فيالكمالقابل للقسمة لذاته فانالخط الطويل ولو ذهب الى غيرالنهاية متصل واحد والاتصالالوحـداني مساوق للوحـدة الشخصية فاشتماله علىالخطوطالمتناهية لا يوجبالكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص٢٢٩، س١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غيرمرّة انالطبيعة المعدودةمن مراتبالنفس هيالطبيعة الغير الواقفة التي بصددالارتقاء والمأخوذة «لابشرط»لاالواقفة والمأخوذة «بشـرط لا» فانّ الواقف وان كان نفساً حيوانيّة في اعلىانحائها لا يليق ان يعد من مراتبالنفس الناطقة القدسية كما ان غيرالواقف و انكان طبعاً بل انزل منه يعد من مـراتبها اذ كلما كانالسلوب اندر كانتالوحدة اقهروالبساطة ابهر كمـا لا يخفى على العالم بقاعدةالبسيط كلالاشياء في وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بلالهيولى ايضاً من جهات بقاء

---

[1] ـ س ٣٧، ي ١٥

الموضوع لكونها باقية فی جميع الاحوال كما انها من جهات تجدده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و فی الهيولی والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقليه وانه رقيقة الحقيقه التی هی رب النوع له اتصال الحركة القطعيه اذ الاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذی هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم[1]» .

قوله (ص٢٣٠، س١١) : «انظر الی هذا الهيكل المسمی بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما فی حديث الحقيقة «فيلوح علی[2] هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالی واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذ اعلم الحقايق علی ما هی عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهی قال تعالی : «كتاب احكمت آياته ثم[3] فصلت» ای الكتاب التكوينی كالتدوينی اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية فی الكتاب الانفسی ثم فصلت فی الكتاب الآفاقی فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفی هذا الكتاب التكوينی الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذی هو فی نعيم و فی عليين لتعلقه بعرش الله الذی هو العقل الكلی مملواً من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم الكتاب والحكمة علی خلاف «كتاب الفجار الذی هو فی جحيم[4]»

١ـ س ٧١، ی ٣٥

٢ـ س ١١، ی ١ ـ س ٤١، ی٤٢،٤٤

٣ـ حديث الحقيقة من المأثورات التی نقلها الخملة للآثار والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين علی عليه السلام .

٤ـ س ٨٢، ی ٧

وفی سجین لاخلاده الی‌البدن مملوءاً من‌الکذب والمین والاباطیل والخیالات المرکّبة القابلة للاحتراق و تأمل فی هذاالمیزان ذی‌الکفتین احدیهما العقل‌النظری والاخری العقل العملی او احدیهما العالم‌العینی والاخری العالم العقلی المشار الیه فی‌قولهم: «الحکمة صیرورةالانسان عالماًعقلیا مضاهیا لعالم العینی» و ذلک لان الاشیاء تحصل بانفسها فی‌الذهن والوجود فی‌الموطنین مابه‌الامتیاز فیه عین مابه الاشتراک فالانسان هوالعالم والعالم هوالانسان و کأنه‌العاکس والعالم‌بشراشره‌عکسه کما هو عکس‌الحق وظله «الم تر الی ربک‌کیف مدالظل[1]» الموضوع تحت‌السماء اشارة الی ان‌الانسان هوالمشار الیه بقوله‌تعالی و وضع‌المیزان[2] و هذا هوالمحاذی لرفع‌السماء اللاین بمقابلته بالقسط سیماالقسطاس‌المستقیم المساوی الکفتین و هو النفس‌القدسیّة التی وافقت اعمالها علومهاواعتدلت عقلهاالنظری و عقلهاالعملی اقرء کتابک ورقاً ؛ ویل لمن لاکهابین لحیته ثم لم یتدبرها هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق هو تعالی یحق الحق بکلماته سیّماالکلمة الا‌تم التی من رآها فقد رأی الحق «ان هذاالقرآن یهدی للّتی هی‌اقوم[3]، انا کنا[4] نستنسخ» ای نستکتب ما کنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالکم‌او نختصر مفصّلات اعمالکم‌کتابة اجمالیة بجعلها ملکات واحسب حسابا و ان‌وجودک‌بما هو وجودک کسراب بقیعة وافقده لان نسبةالشیء الی‌القابل بالامکان والفقدان‌وتفقّد و تفحّص عن ماءالحیوة الذی هو الوجود بما هو مضاف الی‌الوجوب‌الذاتی‌تعثر ما علیه لان نسبة الشیء الی فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب‌صفاتک و افعالک ایضاً و انها توابع‌الوجود

۱ــ س ۲۵، ی ۴۷
۲ــ س ۵۵، ی ۶
۳ــ س ۱۷، ی ۹
۴ــ س ۴۲، ی ۱۰۰

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفى المثل : ثبّت العرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك[1] حسيبا» لأنك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئآتك لان كل الموازين التى تعرف بها حقية كل شىء فيه من الموازين الخمسة الحقّة- التى هى ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والأوسط والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانيّة المشروحه- جميعاً فى موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غدا» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون فى الليل كل ما عملوا فى النهار فان زادت حسناتهم على سيئآتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئآتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلأتهم فى ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره فى نهاره فيتداركها فى ليله و ان كان شىء منها فى غير الحبيب وتفكر فى هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السايرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير فى الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمأة سنين يذهب فيه صعودا ومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لأنه خليفة الله و عبدالله لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبدالسميع البصير والملك فانه عبدالسبوح القدوس وقس عليه كما فى الكتاب الالهى «ما من دابّة الا هو[1] آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر فى قوله تعالى: «وان هذا صراطى مستقيما[2] فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبيل فتفرق بكم

۱ـ س۳۳، ی۲۹ ۲ـ س۶، ی۵۴

عن سبيله» .

قوله (ص۲۳۱، س۳) :

«ففى معرفة نفس الآدمية و قرائة هذاالكتاب الذى فيه الحكمة اى العقل البسيط الذى هو الملكة الخلاقة للمعقولات وفصل الخطاب اى العقل المنفعل النفسانى الذى يطلق عليه القلب لتقلبه فى الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و تهدى الى اصل الوجود اى حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء[1]» اى العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقى ارباب الانواع التى هى السماوات العلى لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما ان تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فى مادة الحروف .

قوله (ص۲۳۱، س۱۵) : «وتدخل الجنة»

اى جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائية بغير حساب اذ لا تمدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسّع .

قوله : «انّ التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الأعمّ اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصّعودى والتناسخ النزولى والتناسخ الملكى والتناسخ الملكوتى والتمثيل فى المراقبة والرياضة و عند الوحى والبروز عند مجوزيه و قد فصّلناها

۱- س۳۸، ی۵.

فى مواضع اخرى .

قوله (ص٢٣٢، س١٦) :

و قوله تعالى : واذاالوحوش حُشِرت[١]» اىالانسيون الذين صاروا وحوشاً واماالوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لها استقلالاً[٢] نعم لها حشر تبعى بمعنى انها بعد وجودهاالطبيعى تستكمل نفساً و بدناً بالحركة الجوهرية فتستغنيان عنالمادّة فتصيرالصورة متحدة بالمثال والمعنى بربٍّ نوعه فتلكالصورة كفل لذلكالمعنى فتحشرالحيوان بلالنبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها بربالارباب فحشر هؤلاء حشر هذهالوحوش و غيرها تبعاً فهى كمياه انفصلت منالبحر فى كيزانوجرات ثمانكسرت الكيزان والجرات فاتّصلت بالبحر واماالنفوس الانسانية فليس كذلكلاستقلال وجودها فشخصمنها كالكلى من غيرها و كربالنوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السِنَتهم.....[٣]» و ذلك لأنالشهادة فى هذهالآية وما بعدها شهادة وجودية فانلسانالكلب مثلاً فىالانسان الشقىالذى ظهر فىالبرزخ والآخرة بصورته يشهدبفعلالشر و صدور عملالكلب منه و كذا جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الأناسى بصورها البرزخية والاخرويه تشهد هيئآتها و اشكالها بأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية على التناسخالكونى .

١ـ سورةالتكوير، آية ٥

٢ـ هذا مناف للتحقيق والحق انالنفوسالحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فىالبرازخ ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لمتبلغ درجةالمعقولات

٣ـ سورة ٤٣، آية ٧٢

قوله (ص٢٣٣، س٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التى كانت»

الى صورة ما ينقلب اليه‌الباطن كما ترى‌فى‌الذين‌غلبت عليهم‌الحيوانية‌والسبعية فيشبهون السباع هيئة‌ و يعيشون عيشهاو يعاملون مع‌الخلق معاملتها مع بنى‌نوعها وجنسها و هذا كان فى‌الامم‌السابقة اكثر واشد والتفاوت فى بعض‌الهيئآت والاحوال لايقدح فى‌الصيرورة كالتفاوت فى افرادنوع واحد من‌السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص٢٣٤، س٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة‌ اخرى الى‌القوة المحضة» فان‌الانعكاس جايز فى التغييرات التى فيها خلع ولبس للمادة اعنى‌فى‌المواضع التى‌حدوث شىء‌للمادة يوجب زوال شىء عنها و اما فى‌التغيرات‌الاستكمالية التى لايوجب زوال شىء عنها فلا لان هذه فى‌النفس ليست على سبيل‌القصد والروية بل طبيعية‌ و كما ان‌الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجهاً الى شىء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا والعناية ايضاً تقتضى ايصال كل موجودالى‌غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل والارتجاع والصورة التى فى‌المنى بل فى‌الجنين معلوم انها قوة‌ واستعداد و قوة‌ الشىء ليست بشىء و حين كانت‌النفس فى‌الصيصية الاولى كانت فعلية و كامله‌ ولو فى‌الشيطنة‌ والخداع و ان لم تكن قابله‌للتخطى فى عالم‌الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بثم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل‌الاتحاد بين‌المادة‌ والصورة بخلافه هنا والحاصل ان‌النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى ان‌ انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم‌التنازل والرجوع القهرى الى‌القوة‌ المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم‌السنخية بين‌النفس و متعلقها .

قوله (ص۲۳٤، س۱۳) : «اذ لا تکرار فی الفیض ولا تعدد فی التجلی»

هذا کلام العرفاء الشامخین وله معنیان: احدهما ان الفیض المقدس لکونه وجوداً حقیقیاً والوجود الحقیقی لا جزء له مقداریاً کان اوخارجیاً او عقلیا ولاتعدد فیه ولااختلاف بالنوع ولابالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراك ولیس بجوهر ولا بکیف ولا بکم ولانحوهما فلا سیلان فیه ولا زمان فلا تکرار فیه ولا رجعة فالتجلی الذی هوالآن هوالتجلی الذی فی زمان الطوفان مثلا بهویته و بعینه .

و ثانیهما : ان کل شیء مظهر الاحدیة و مجلی اسم «من لیس کمثله شیء» فلا یماثله شیء و لذا لا تری شیئین متماثلین من جمیع الوجوه و کل شیء یحب الفردانیة فهذاالکلام بهذاالمعنی یناسب المقام لابالمعنی الاول .

قوله (ص۲۳۵، س۸) : «فله ان لا یسلم هذه الاولویات»

فان هذا مثل ان یقال: اذااستدعی مزاج المقناطیس جلب الحدید فمزاج الانسان بالطریق الاولی .

قوله (ص۱۲۳۵، س۱٤) : «بقوله تعالی: هل اتی علی الانسان»

ای قد اتی و قوله تعالی : «امشاج» ای اخلاط" و نبتلیه حال و فی الجمع : «ای نحشره بما نکلفه من الافعال الشاقة لیظهر اماطاعته واما عصیانه فیجازی بحسب ذلك» قال الفراء: «معناه فجعلناه سمیعاً بصیراً لنبتلیه ای: لنعبده و نأمره و ننهاه»

اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هکذا و اقول : اوالمعنی: خلقناه من نطفة امشاج نبتلیه ؛ بانه ینسی اصله المادی و یدعی الجد والشرف ام لا؟ کما قال علیه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قذرة و آخره جیفة قذرة (تتنه") ،»

قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال .

قوله (ص٢٣٦، س٣) :

«وان كان بحثاً على السند وهوخارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذا المنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والآخر ما يذكره فى كتابه الكبير[1] و هو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المتنسخة مانعة عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بين الانور المجردة كما لاتمانع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسيين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستنير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفع السند والمنع كلاهما واشار الى بعض المطالب الشامخة ايضاً .

قوله (ص٢٣٦، س٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لايمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل اوالابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعيتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هوالصعود المذكور .

قوله (ص٢٣٦، س١١) : «لاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقايق فالمراد بالملكوت هوالجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية لكن

١- الاسفار العقلية ط.١٢٨ ه ق ج اول ص ١٦٠ و المبدء والمعاد ط١٣١٣ ه ق ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحال فيـه .

قوله (ص۲۳۸، س۷) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخـل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقد يربط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليـه ادواراً و كثيراً ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذ تجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجـع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقـود مدركه الى معرفة احـكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالانسان والجـزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشـراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصيّة الوجود لا من باب التعـقّل و درك الكليّات [1] .

قوله (ص۲۳۸، س۹) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لايكـون الا

۱ــ و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة افراد المثالية .

بالارادة وما يقال: ان الطبيعة ايضاً تطلب وضعاً كحد من حدود الحركة الاينيه- ثم تهرب عنه فجوابه: ان الطلب فی الطبيعة ليس بعين الهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب و اما فی الفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدم التضاد فی الافلاك والفلكيات مجرد الارادة والحيوة لا الحيوة النطقية ولكن بضميمة القواعد المقررة من ان الفلك لا شهوة فيه ولا غضب اذ لا حاجة له الى جذب الملايم و دفع المنافر و انه لا يتحرك للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات بالعقول المفارقه- يتم المطلوب .

قوله (ص۳۳۸، س۵) : «لقبول ذات الفيض»

ای الفيض المقدس والحقيقة المحمدية والرحمه- الوسعه- .

قوله : «دائمه- الاشواق» الاولی حذفه لايهامه المصادرة اذ الشوقية فرع النفس

قوله : «ومعلوم ان التأثر الالهی...» وجه آخر هو ان القدرة التی هی اثر الحيوة ظهرت اولاً فی الجرم الاقصی ومن شدة القوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس الافلاك الاخری من المشرق الی المغرب حركتها التی لها بالعرض و بتوسّطها يصل آثار الحيوة الی العناصر والحاصل: ان الافلاك معطية الحيوة للعناصر و معطی الكمال ليس فاقداً له والعاصر اذا اعتدلت و صارت وحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فی العدل والوحدة و عدم الضديه- فتخلعت بما تخلع من خلعه- الحيوة الفايضه- من الواحد الاحد العدل تعالی شأنه .

قوله (ص۳۳۱، س۱۱) :

قد قيل فى‌العلوم الادبية ان زيادة‌المبانى تدلّ على زيادة‌المعانى : فالعاقل يزيد على‌العقل بحرف واحد هو حرف‌الذات وفيه اشارة الى ان‌الانسان افضل من‌الملك المقرب ان بلغ‌الكمال العلمى والعملى لانه‌مظهر‌الاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم‌الاعظم و انه‌الكلمة‌الاجمع‌الاتم .

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففى‌الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كلتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس‌سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى‌من‌الآلات والعوارض و اليه اشاربقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو‌الاصل المحفوظ فى الطبع والنفسين المذكورتين و هو‌الحق‌ولعل من لم يقل بالنفس‌المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة‌المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التى بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع‌جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن‌الجمع اولى‌فالطبع فيه قوته المحركة السارية فى جسمه مثل‌القوة المحركة المنبثة فى‌العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمها‌الصادرة عنه و من‌القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفى كتبه الاخرى .

قوله (ص٢٤٠، س١٩) : «فهى بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعني لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن[1] المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقله و معقوله والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة فى النفس الا ان المصنف (قدس سره) لايقول بالحلول لا فى الصور الجزئية ولا فى الصور الكليه .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس فى موقعه وليرتفع بامور :

احدها : ان النفس فى ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقليه فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الموجود الحقيقى هو الوجود والماهيه اى الموجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اى النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لا الى مفاهيمها فان العاقلية تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقله بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

١ـ والظاهر: ان من المقررات.....

الشيء هو الشيء.

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو فى مقام سرالنفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هى و هى هو فذلك النحو الاعلى عاقليته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة.

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و ترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعلّ المراد من الحذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس.

قوله (ص٢٤١، س٩) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها.

قوله (ص٢٤٢، س٩) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقيه من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : انالواهب على مذهبالمصنف (قدس‌سره) هوالنفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيـرهاكالنفس‌المنطبعة الفلكيه .

و ثانيها : انالصورة لها قيام حلولى بقوةالنفس عندهم‌ولها قيام بالنفس‌صدورى عنده (قدس‌سره) .

و ثالثها : انالصورة عنده (قدس‌سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غيرالصورة الخارجيه لكن‌الخارجية فى‌المادة الفلكيه اوالعنصريه والمبصرة بالذات ايضاً فى‌المادة العنصرية لكونها فى‌القوةالباصرة عندهم و هى فى مادة الروح‌البخارى المتكون من صفوةالاخلاط المتكونة من‌العناصـر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن‌الصورة هذه‌الصورةالطبيعية كما مر .

قوله (ص٢٤٢، س١٩) : «وليت شعرى اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحوالاتحاد فباى شىء ينالهـا اى ينال‌الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحوالاتحاد لئلا ينافيه مـاسيـذكر و هو او ينال‌الاشياء بالصورة الحاصله فيـه .

قوله (ص٢٤٣، س٣) : «فما لم يدرك تلك‌الصورةالحاصلة اولا»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل‌انه‌لا بد ان تدرك‌الصورة الحاصـله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات‌الصور ثانيـاًوبالعـرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى‌النفى» اى اذا ليس عدم‌الادراك و جازالادراك فاما ....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته‌العارية الجاهله يدرك

الصورة الحاصله- و هو باطل كما مـر اوبصور اخـرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهو المطلوب اوالخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و آكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمانيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحانيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص۲٤۳، س۱۹) : «ثم ان وجود الاضافة الى شئ ....»

اى لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافة النفس غير وجود المضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجود النفس لكونها ضمائم فيها والضميمة ليس مفهومها فى مرتبه- مفهوم المنضم اليه ولا وجـودها فى مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالـمة اميه- بالحقيقه- حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانيّة بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححـة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلو النفس ماهيّة ووجوداً عن الصور مصحّحاً لسلبها عن النفس عـلى مذهبهـم .

قوله (ص۲٤٤، س۱۱) : «ذلك متـاع الحيوة الدنيا»

اى المالكيّة والوجدان فى متاع الدنيـا ليسا الا النسب الوضـعية الاعتباريه- فالوجدان فى الحقيقة هنا ليس الا الفقدان والوصال ليس الا الهجران والحضور ليس الا الغيبة فان الوصال هنا ليس الا المماسّة بين نهايات الاجسام مع التفرقه- بين ذواتها .

قوله (ص۲٤٥، س۱) : «وعالمة ايضاً فى ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقيّة من نتايج قاعدة اتحاد

المُدرِك والمُدرَك .

قوله (ص۲٤٥، س۳) :

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالـذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظه بينهما كما برهن؛ على ان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعـددت تخلل غيرها فيـها و ينعكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعددو ينضم هذا الى صغرى هى: ان حقيقة الوجود اوالموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية فى الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئيه فى بدنها الجزئى وذلك لان الايجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا الايجاد ويكون وجودها غاية الخليقه .

فى القدسى : «يا ابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها فى غايه الغايات .

قوله : «ووجوداً فى انفسنا»

قوله : «ووجوداً فى انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم فى الصور العقلية حيث ان لها وجوداً فى انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً فى انفسـنا لانفسنا فكذا فى العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغايه بنحو التحول .

قوله (ص۲٤٥، س۱۸) : «فذلك لاجـل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد»

اى المحدود اما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقيّة اوالحقـه الظليه . اى: ما لا

ثانى له من سنخه فالوجودالمتقدم الـذى‌فى‌السلسله‌ٔ النزولية و به فاعلية والوجود المتأخرالذى فى‌السلسله‌ٔ الصعوديه‌ٔ و به‌كونه غايه‌ٔ كلاهما مشموله‌ٔ و لكون‌العقل ذا مراتب و متفنن‌التجلى و كل نفس تتحدبمرتبة و وجود رابطى منه لا يلزم ان‌تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل‌ولا تجزية و كثرة كما فى‌المعية القيوميه‌ٔ للحق مع‌الكل وايضاً لاجل انه لم يتصورمن‌التقدم والتأخـر الا ما هوالمشهور و كأنه لم يرتق فهمه من‌سجن‌الزمان الى‌الدهرليعرف‌التقدم والتأخر الدهريين وهذان فى ترتيب المـوجودات فى‌السلسله‌ٔ الطوليه‌ٔ فالعقل‌الفعال متقدم دهراً و متأخر دهـراً و متأخر دهراً وليس زمانياً و اليه اشيـرفى‌الحديث : «نحن السابقون[1] اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائراًمن‌الحق الى‌الخلق فاتل قوله تعالى : «هوالاول والآخر» وانظر اوليته‌فى‌السلسلةالطولية والنزوليه‌ٔ فى عين آخريته فى‌العروجيه‌ٔ و بـالعكس اولية حقيقةالوجود على‌الماهيات‌السرابيه‌ٔ فى عين آخريتها باسقاط اضافتها اليهاعنها .

قوله (ص٣٤٦، س٤) : «بل ينتهى الى فيض علوى»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما فى سفرالنفس[2] و هو ان يكون‌المخرج امراً غير عقلى كجسم او قوة جسمانيه‌ٔ فيلزم ان يكـون‌الاخس وجوداً علة مفيـدة للاشرف وجوداً فان غيرالعـقل افادالعقل‌لغيره والـمعلم البشرى معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى‌الكلى العقلى بل‌هو مفاض من‌الباطن على‌النفس واماالفياض المطلق فهوالحق‌الحقيقى الا انه لا بد من‌رابط للحادث بالقديم تعـالى .

قولـه (ص٣٤٦، س٩) :

«ثم من‌البيّن ان هذه‌الصورالعقليه‌ٔ موجودة فى ذاته» اى ذات‌العقل الفعـال؛

١ــ نحن‌السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفـوسهم الشريفة مع‌الاسم‌الاعظم و تجليهم فى‌الاعيان‌الثابته...

٢ــ مبحث‌النفس ط.١٢٨٠ ه‍ ق ج١ ص.١٨٠

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلة: ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، وهذه الصور العقليه عين الصور العقلية التى فى العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فى اى عقل كان اذ لا ميز فى صرف الشىء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقليه متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشىء متحد بذلك الشىء.

قوله: «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص٢٤٧، س٢): «بواسطة حركات الافلاك الدايرة»

متعلق بخبر المبتداء التى هى القوة التى بها يتحفظ...... لا بالتى حدثت لان الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكيه نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى فى العقل الفعال و قوله (قدس سره): «حدوث امر» مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعاليه والباقية القوى الفعليه.

قوله (ص٢٤٧، س٨): «ويحدث معها القوة النزوعية»

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها؛ كما ان فعلية التحريك من العاملة المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخس فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخس الى الاشرف ففاضت المحركة العاملة اولا على المادة ثم المحركة الشوقيه ثم اللامسه و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكا او تعقلاً.

قوله (ص٢٤٧، س٩) : «ويحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما فى المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك و حفظها عند الخيال. ان قلت :المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس» .

قلت : مع قطع النظر عن بُعد حمل الحفظ على الادراك يلزم طى ذكر الخيال فى تعداد القوى .

قوله (ص٢٤٧، س١١) : «ولها قوة الوهم»

اى للمتصرفة قوّة رئيسة عليها هى قوّة الوهم المستعملة ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اى للمتصرفة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انّ للمتصرفة قدرة التوهّم وقدرة الذكر والاسترِجاع بناءً على مَذهبه من الاتحاد .

قوله: «فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة» كما يصح هذه الستة فى هذه القوى وهى بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها و هى بالفعل اى فى صورها فان المراد بالغاذية النفس النباتية و هى محصلة بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصور المحسوسة بالذات والصور المتخيلة بالذات ستة المادة للصور المعقولة بالذات والمراد بالمتخيلة فى كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص٢٤٨، س١٨،١٩) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هى نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل وثانيها : ان علته الفاعليه‌ هى الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبرُ عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى اليه الفعل .

و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحدة بوحدة جمعيه‌ لا ماهيته الظلمانيه‌ فهــوو مبدئه متقومة بوجوده لان شيئيه‌ الشىء بتمامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقــل وجوداً و صفة ً و فعــلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا بابقائه فالمائيه‌ فيه هى اللمية الفاعليه‌ فى الظهور واللميه‌ الغائيه‌ فى الخفاء وكانه قــال اولا ً : ان علية الفاعليه‌ هى علية الغائيــه‌ . و ثانياً : ان علته ذاته و مائيته اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولامادة له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجــه كالهيولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهى فاعلها لأنها شريكه‌ العله‌ و هى غايــتها حيث تتحول الهيولى اليها اولا فيصير هيولى مجسمة ثم منوعه‌ و كــذا الوجود الخاص المحدود بــالنسبة الى الوجود المنبسط .

قوله (ص۳۴۹، س٦) : «وكما ان الغاذية.......»

وكما ان المنميه‌ تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و الواح الخيالات و مثله الكــلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص۳۴۹، س۱۰،۱۱) : «وامساك لما یجذبه»

ای لما کان للقوی اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدرکة جاذبة والحافظه- ماسکه- . و انشئت قلت:الجاذبة الطبیعیة محضرة والماسکه-حافظه-

قوله : «بل فی کل عالم...» حتی فیعالم اللاهوت اذ فی کل انسان جوهرة لاهوتیّة هیاللطیفة الخفویّه- و یقال لها سرالحقیقه- لکنها فیالانسانالکامل بالفعل

قوله : «فیه ماهیّةالکل» اشارة الیتفوق عالمها علی عالمالعین کما قال علی علیهالسلام: و فیك انطوی العالمالاکبر لانالماء فی عالمالعین لیس ماهیّة الماء و ذاته بل جزئی مختلط بالغرایب منالاین والمتی والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فی عقلك فانه ذاته و صرفه و ان کانلكماء جزئی ایضاً فی خیالك و آخر فیحسك و هوالمحسوس بالذات منالماء المادی وآخر فی بدنك کالبلغم و هوالوجودالشبهی للماء وقس علیهالنار والهواء والارض وغیرها منالحقایق بل مما به تفوقه علی العالم ان فیه ماوراءالعالم مناسماءالواجب بالذات .

قوله (۳۵۱، س۱۰) : «بواسطة مرض بولموس»

بولی بالیونانیّة هوالشیء العظیم و موس هوالجوع وما یقال فی ترجمته «گاو جوع» منباب التشبیه فانالشیء العظیمیشبه بالثور لا ان بولی معناه «الثور» و فیالیونانیه- یقدم المضاف الیه علیالمضاف کما فیالسرسام والبرسام و لیس هذه الترجمه- او تسمیته المتأخرین منالاطباءایاه بالجوع البقری لانالبقر کثیراً ما یصیبه هذاالمرض فانه خلافالواقع هذامعنی حقیقه- هذااللفظ واما حقیقة هذا المرض فهیانه جوع الاعضاء معشبع المعدةفیکون الاعضاء جائعه- ای مفتقرة الی الغذاء والمعدة کارهة هو مزاج باردشدیدفی فمالمعدة مخدر لقوتیالحس والجذب

فينقص الغذاء و يشتاق اليه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع يتم بامرين القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ فى الامتصاص و صب السودا الى فم المعدة بلذعة و يفعل به ما يفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلك .

قوله (ص۳۵۱، س۳۰) :

«مصروفة الهمة الى المتخيلات. الى قوله : فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا فى سفر النفس[1] ايضاً و ليس المراد مايترائى من ظاهر اللفظ ان التخيل يستحكم فينجر الى التمثل والا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لاهل العيش فى الدنيا متمثلة فى الآخرة وليس كذلك «ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انما يأكلون فى بطونهم ناراً» فاكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناك اكل الزقوم والضريع كما يمثل فى النوم الذى هو اخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف وليس ذلك التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد ان التخيل المشفوع بمداومة الاعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيذة مناسبة لتلك الملكات .

گر ز دستت رفت ایثار زكوة   میشود آن جوی شیر آب نبات

«ان فى الجنة قيعاناً غراسها قول القائل سبحان الله» وايضاً كل ما فى عالم المثال خيال الانسان الكبير كما ان كل ما فى الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالاً مقيداً و ذاك مثالاً مطلقاً و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل والكل رقايق وليست بحقايق وفى سفر النفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولى ويمكن ان

۱ــ سفر النفس ط گ ۱۲۸۲ ه ق ص۲۸

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمه‌ٔ عقليه‌ٔ بين الاعمال والملكات الحسنه‌ٔ و بين الصور اللذيذة و كذا بين الاعمال السيئه‌ٔ و ملكاتها و بين الصور المولمة الا بالتوبه‌ٔ والشفاعه‌ٔ .

قوله (ص۲۵۳، س۶) : «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحروميته عن تلك الغبطه‌ٔ العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعيه‌ٔ لا الشخصية.

قوله (ص۲۵۳، س۱۳) : «من غير شعور بسولسم»

فاهل الشقاوة الاولى اهل الحجاب العظيم و اصحاب الاخيرتين اهل العذاب الاليم وكونهما شقاوة عقليه‌ٔ مع كونهما مولمتين لان مرادهم الايلام الروحانى كما سيقول فى آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفه‌ٔ والحق ان لاصحابها الآلام الحسيه‌ٔ ايضاً لحقيه‌ٔ المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقليه‌ٔ المذكورة لمانعيه‌ٔ السيئآت او الجهل المركب عنها و هــذا معنى كونهما شقاوة حقيقيه‌ٔ ايضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتى» اى بحسب الفطرة الثانية .

قوله : «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة مذكورة فى سفر النفس ابسط من هنا[1] .

قوله (ص۲۵٤، س۱۸) : «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

والحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين :

احدهما: العلم الاعلى لتحصيل الاصول الحكمية والاطلاع على القواعد الالهيه‌ٔ

۱ــ مبحث النفس ط ۱۲۸۲ ه‍ ق ص ۱۲۰.

اوالمعرفة القصوى الحاصلة بالـرياضات على وتيرة اهل الطريقة.

و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب «ادع الى سبيل ربـك بالحكمة والموعظة الحسنة و جـادلهم بالّتى هى احسن ، وزنوا بالقسطـاس المستقيم» و بالجملة العلم الاعلى لازم لتحصيل مـوادالـبراهين والميزان لتحـصيل صـورها والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقـل من كون الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعـنوى الى وحدة حقّة لمعنونه و من انّه لا ميز فى صرف الشىء الى التوحيدوالبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء .

قوله (ص٣٥٦، س١) : «ومملكة العارف اعظم»

فان العارف لما كان وجوده فانيـاً فى وجودالله تعالى و كذا حيوته فى حيوته و ارادته فى ارادته وقس عليها جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته .

قوله (ص٣٥٦، س١٠) : «انه فاسدة»

بناء على عدم تجردالخيال و سايرالقوى الباطنة الجزئية والنفس و ان كانت مجردة لكنها كانت عقلاً بالقوة هيولانياو كمالا قوام للهيولى الاولى الا بالصور الحسية كذلك لاقوام للعقل الهيولانى الابالصورالعقلية والمفروض انـه خال بعد عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال وان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن المادة كما مر .

قوله (ص٣٥٧، س١) :

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول للنفس فى هذاالعالم الارضى ايضاً ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

الساری فی الشرائین والاعصاب و هذاالبدن وعاء صائن له فلاغروعندهم فی تعلقها بالبخار والدخان بعد خراب هذه‌الابدان .

قوله : «من اعمالهم السیئه ً مثلاً» بضمتین .

قوله : «ان‌الجهال والفجرة» لیس‌المراد بهم‌المختوم علی قلوبهم اوالاشقی‌منهم اذ لاطریق لهم الی عالم‌العقل فکیف نجوا بعدالتجرد عن‌القوی الجزئیه ً الی‌الروح الاکبر؛ بل‌المراد بهم اماالکاملون فی‌العلم‌الذین یعرض لعقلهم‌العملی جهل «ما» و بتسویلات‌النفس ارتکاب‌الفجور فبعدالموت لهم فلاح بنورالعلم واماالمراد‌التجرد عن‌القوی‌الجرمیه ً فی‌الدنیا والفوزبالسعادة‌الحقیقیه ً بالریاضه ً فیها .

قوله (ص۳۵۸، س٤) : «فای لذة فی ادراك‌المعلومات الاولیة»

ای ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض‌النفوس‌الناقصه ً الساذجة حتی عن‌الاولیات وما ذکره من‌الاولیات مثل‌الکل اعظم من‌الجزء یمکن ان یدفع بان من [لم‌یصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال‌النظریات لا ینحصر معلوماته فی‌الاولیات بل‌البدیهیات الستّه ً من‌المحسوسات والتجربیات والمتواترات و غیرها اخرجت عقله الهیولانی عن‌القوة الی‌الفعل بل هنا اشیاءآخر ینالها الفطرة السلیمه ً «فطرةالله التی فطرالناس علیها» مثل ان ما هو بالفعل من کل جهه ً مطلوب و ان‌البقاء محبوب و ان الفناء مرغوب وان‌لم‌یأتوا‌البیوت من‌ابوابهاولم یعلموا ان ما هو بالفعل من جمیع الوجوه هوالله وان‌المحبوب من‌البقاء ینبغی ان یکون هو بقاء النفس القدسیه ً و غنائها عن‌البدن وآلاته و انه کیف یطلب‌و یستحصل و مثل ان‌الوجود خیر والفعلیة فضیله ً والقوة نقیصة والانسان الکامل‌بالفعل محمود له‌السیدودة علی‌الکل و ان لم یسمه باسم و غیر ذلك من‌الفطریات‌التی‌تحتاج الی منبه اولاً و ایضاً کل یعلم ذاته

بالعلم الحضوری ولو کان علماً اجمالیاً بل بارئه بنفس علمه بذاته کذلک [۱].

قوله (ص۳۵۸، س۸،۹) : «ففی ادراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها»

ای ادراکاً حضوریاً فمن مستعد سعادة عقلیه- یعلم العقل الفعال بانه مخرج النفوس القدسیه- من القوة الی الفعل و انه لا حاله- منتظرة له و غیر ذلك من احکامه و رُبَّ مستعد یتصف بصفات الفعل الفعال فهو یعرفه شهوداً فیقال له انه مدرك الوجودات العقلیه- و نائل هویاتها و فی ذلك فلیتنافس المتنافسون.

قوله (ص۳۵۸، س۱۵) : «مع جرم تام الصورة الكمالية»

اذ للفلك طبیعة- خامسة ثم نفس منطبعة یتصور بها اوضاعه الجزئیه- و لوازمها ثم نفس کلیه- تعقل بها الکلیات و تدرك بها ذواتها المجردة و معاشیقها العقلیه- المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم ابداعی حی کامل الصورة کتعلقه هنا بعد المفارقة عن البدن العنصری ببدن عنصری آخر حی ذات نفس اخری وهذا شیء لا یقول به التناسخیة ولاصحیح فی نفسه والذی یقول به التناسخیة تعلق النفس بعد المفارقة بنطف ونحوها قررت فی ارحام ومایجری مجریها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً.

قوله (ص۳۵۹، س۹) : «ممتنعة الحركة المستقيمة.....»

جایز الحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیه- فلك القمر لانه یحرك النار فکیف ما یتصل به واقرب منه فکانه فلك عاشر.

قوله (ص۳٦۰، س۳) : «ولعل عدد نفوس الاشقياء غير متناهية»

والافلاك والفلکیات متناهیه- ولا نسبة لغیر المتناهی الی المتناهی «قل لو کان

۱- یعنی ان کل مجرد بنفس علمه بذاته عالم ببارئه و علته والعلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بذاته لا یحصل الا بشهود علته اولا.

البحر[۱] مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً» والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامه يوم الجمع «قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[۲]» .

قوله (ص۳٦۱، س۱۱) : «وكذا وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية»

تكلم اولاً فى التركيب العقلى من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك الفصل الحقيقى اذ جعل عطفه التفسيرى مبدء فصله الاخير وهنا تكلم فى التركيب الخارجى فشيئيه البدن و وجوده بصورته النوعيه المركبه و بصورته الشخصيه اى الشكل والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه فالبدن باق بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها فى فعلية البدن و هويته على ان الوجود الخاص الذى به يطرد العدم عن الماهية حيثية هويتها و هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهه وحدة المتكثرات و حيثية بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لاانفصام به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (۳٦۲، س۱۲) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيه فالصورة البدنيه واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة القائمة بالذات الغنيه عن المادة من الصورة البرزخية فتحد بها[۳] فلايتوهم ان اهل مرتبة

۱ـ س۲٦، ی۴۲ ۲ـ س ۴۲، ی ۲۴
۳ـ فيتحد بها

من مراتب البدن من الطفوليه‌ والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخه‌ يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخيه‌ محشوريتها لان هذيه‌ الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيويه‌ الطبيعيه‌ والبرزخية والاخرويه‌ و تفاوت الدنيوى بالصبوة والترعرع والكهولة والشيخوخه‌ والاخروى بالصباحات والتشويهات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعليه‌ مشتمل على المتلوو على شىء زائد و هكذا فى متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنيه‌ البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخيه‌ والاخرويه‌ مشتمله‌ على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شىء الا ما هو من باب الحدود والنقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء والثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى شيئيه‌ الشىء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لاهيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهويّة من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعيّة الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص۳۶۲، س۱٤) : «بل الوجود کلما کان اقوی کان اکثر حیطة...»

و نعم ما قیل :

زلف آشفته‌ٔ او موجب جمعیت ماست چون‌چنین‌است پس آشفته‌ترش‌بایدکرد

وما قیل ایضاً :

از خلاف‌آمد عادت بطلب کام کـه من کسب‌جمعیت ازآن زلفِ پریشان کردم

و کلما توغل فی الجمعیّة اشتـدت الوحدة لان السلب والفقدان یَقِلُّ ویندر الی ان یعوز و یفقد والوجود والوجدان یتوفر و یعزز الی ان یحیط بالکل وتکون اوحـد .

قوله : «کوجود الافلاك والکواکب» لعلّك تقول: لیست هذه من قبیل الصور المثالیة التی فی عالم المثال الاکبر اوالاصغر اذ لا مادة فی المثال اصلاً بخلاف هـذه فالهیولی وان لم یکن قوّة فعلیه لکنـها قوة انفعالیة فلا نسلم ان وجودها بلاشرکة الهیولی مطلقاً کیف والهیولیات متخالفة بالنوع عند المشائین فهیولی کل فلك متخالف نوعاً مع هیولی الفلك الآخر و کذا مع الهیولی المشترکة العنصریّة فعنـدهم هیولی کل فلك تستدعی صورته الخاصّة ومقداره الخاص . فنقول: اولاً بناءً [علی] ما قاله (قدس سره) علی مذهب آخر من ان هیولی الکل واحدة وانها بما هی هیولی لااختلاف فیها اذ لا میز فی صرف القوة .

و ثانیاً : انه استعمل لفظ الاستعداد وهو القوة الشدیدة القریبة السابقة زماناً کما قال بعد سطر بلا شرکة الهیولی بالاستعداد ولم یقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفـظ مادة فی موضعین و هی الهیـولی المعجمة و حیث

قرن‌الهيولى بالاستعداد و علّل بقـوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بهاالهيولى‌الثانية والمعجمّة اى لا مادة سابقة عليها سبقـاًزمانياً حيث انّهـا مخترعات والمخـترع غيرمسبوق بمدة حتى يكون خصوصيةالمقدار منـوبّة الى‌المادة المعيّنة كما فى العنصريات حيث ان‌المادة الرطبة تستدعى‌المقدار العظيم فى‌المنـاميات لقبول زيادة التمدد من‌القوة المنميّة اذالرطوبة كيفيّة بها يكون‌الجسم سهل‌الانقيادو المادةاليابسة تستدعى‌المقدارالصغير فيها لعدم تمكنهـا من قبـول‌التمدد من‌المنميّة اذاليبـوسة كيفيّة يكون‌الجسم بها غيرالانقياد و قس‌عليه‌الهيئآت والصفات الاخرى و من قبل الافلاك والصورالمرآتيّة .

قوله : «ولا شبهة ، الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها وكل من ذلك دليل‌الوجود .

از خيالى صلحشان و جنگشان وز خـيالى نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظرالعامى الجاهل فيقول بانها معدومة ولا يفهم انها هى‌التى يذعن بوجودها فى نومه او مرضه او اختلاساته‌الاخرى .

قوله (ص٣٦٣، س١٢) : «ولضعف‌الهمة»

و لكونها مرائى ملاحظةالخارجيات الماديّة و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيهـا .

قوله (ص٣٦٣، س١٦) : «انك قد علمت ان‌القوة الخيالية ......»

لعلّك قد سمعت سابقاً ان‌الخيال شأنـه ليس الاالحفظ والمدرك حين‌التخيّل فى‌اليقظة اوالنوم هوالحس‌المشترك فانـه يدرك بوجهه‌الداخلى اذ علمت انه كمرآت ذات وجهين بسايط‌الصورالمحزونة فى‌الخيال وما ركّبه المتخيلة منها ثم يحفظ‌الخيال

هذه‌المخترعات ایضاً فالاولى ان يجعل من‌الاصول تجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل‌الاطلاع على جزئيات مافى‌الجنّة والنار حيث ان العقل يدرك‌الكليات لا غير الا ان تجردالخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات فى‌الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكره .

قوله (ص٣٦٤، س١) : «ان‌الله تعالى قد خلق‌النفس.....»

الفرق بينه و بين‌الرابع غير خفى اذ فى‌الرابع كان‌الكلام فى تعيين الصوَر والمقادير حيث لا يلزم‌التخصيص بلا مخصّص و فى‌السادس كان فى انفسها و ايضاً كان‌الكلام فى‌النزاع فى ان‌الصور والمقادير تكون من‌الجهات الفاعليّة ولم يخرج منه ان‌الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه‌النفس باذن‌الخلاق‌المطلق .

قوله (ص٣٦٤، س٣) : «بلامشاركة‌المواد......»

فالنفس‌الناطقة فاعل الهى لأنّها تخرج الصور من‌الليس المحض الى‌الايس لا كالفاعل‌الطبيعى فانه مبدء‌الحركة اذالمادّة كالعناصر موجودة و هو يُركّبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص٣٦٤، س٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقليّة فانها من حيث انها فى موضوع شخصى هوالنفس شخصيات هذا على‌المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نوريّة مشاهدةعن بُعد و كالنفوس‌القدسية‌المتصورة من اهل‌القدس لاهل‌القدس .

قوله (ص٣٦٤، س٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانيّة و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانيّة هى الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانيّة مجموع القوى و هذا سخيف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ فى القوى .

قوله (ص٣٦٤، س١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقايق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذو الرياستين الفايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الأخيران، لا الاول ومراده بخارج محل الهمّة انه يصير عيناً مشاهداً للحس المشترك لا انه فى المادة .

قوله (ص٣٦٥، س٤): «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفائها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعيه لصور اخرويّة ، و كذا بالنسبة الى ماهيات الصور الدنيويّة اذ للكلى الطبيعى حصص او المراد به القالب المثالى اوالمراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما انها مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتذة قابل و نعم ما قيل [1] :

کانِ قنـدم نيستان شکـّرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله [2] : «الهيولى التى هى القوة» كذا الظلمة والصورة اى الصورة التى هى

١ـ والقائل هوالعارف القيومى مولانا الرومى (قده)

٢ـ قوله: الهيولى التى هى القوة . ما راينا موضع هذه الحاشية

٢ـ قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد فى الصفحة التى حاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظنى ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهى التى عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكانى والسيلان الزمانى من جهة تبدلها الذاتى و تجددها الجوهرى فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيالة التى هى المنوعة للاجسام اولا والمحية المذيبة للاجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التى معها من الحيوة النفسية والعقلية والحيوة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما فى يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحيوة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسماوات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والملك لله الواحد القهار[1]» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى فى كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شىء الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فى الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها.

قوله (ص۳۶۵، س۱۱، ۱۲) :

«ان المادة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل من وجهين:

احدهما ان المادة فى الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لايكون فى عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهى

هذه التعليقة مما كتبه المصنف على موضع آخر من كتب المصنف.

۱ــ سورة، ۲ آية

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لانّه بعد طى السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والاانقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعلياً و ليست هوية الشىء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى التى هى من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعيّة الطبيعيّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٣٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منـها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليّة لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها علية بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضاً الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهـم .

قوله (ص٣٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشىء بالصورة والروح صورة بمعنى

مابه‌الشیء بالفعل کیف والصورةالشخصیةبمعنی هیئته و شکله ایضاً باقیة فمع بقـاء هذیّةالروح وان تعلق بصورة طیر مثلاً لکان ذلك‌البدن‌الانسانی هذاالبدن‌الطیری والمراد بتبدل‌الصور تبدل‌الصورالدنیویّةوالبرزخیة والاخرویه .

قوله (ص۳٦۷، س۱٦) : «والفعل هناك‌مقدم علی‌القوة»

والقوة فی موضعین لیست بمعنی واحد فان‌القوة الدنیویّة الاستعداد والقوّة الاخرویة القدرة والشدّة و هی‌الملکات‌التی هی مبادی‌القوی الاخرویّة والملکـه بعد تکرارالفعل فهذه هی‌القوّة التی هی‌اشرف من‌الفعل الذی هو نفس الصـورة المنبعثة عن‌الملك وایضاً یمکن ان یکون‌القوة المتأخرة عن‌الفعل فی‌الآخرة کون الملکة بحیث ینبعث عنها الصور فان‌الکون‌المذکور متأخر عن نفس ذات‌الکون وایضاً هی‌القوة بمعنی شدةالتأثیر و حصلت بعدتکررالافعال و هذه‌القوة اشرف لان‌تکرار الفعل لاجلها و وسیلة الیها و غایة الشیءاشرف منـه .

قوله (ص۳٦۹،س۱۳) : «واخری بمنع فناءالانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان‌الانسان لا یعدم بالحقیقة لکنهم فی شقاق مـع اهل‌التحقیق حیث ان شیئیة الشیء علی‌قول‌هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ایضاً بالمادة فی تجرد بقاء اجزاء متجزیه او غیرمتجزیه من اجزاء بدن‌الانسان الاصلیة لو صح بقاؤها معطلة یقولون انه باق بعینـه والاجزاءالاصلیّة هی‌الاعضاء المتخلقة من المنی کالاعصاب والأوتار والعظام والعضلات والشرائین والأوردة و نحوها والحق ان شیئیة الشیء بصورته والانسان لا یعدم‌بالحقیقة بل کل شیء یعدم علی‌الظـاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته فی علم‌الله‌بل فی‌الألواح العالیة بل فی‌النـفوس‐ الارضیة والارتفاع عن نفس‌الامر، بالارتفاع عن جمیع مراتبها و بالارتفاع عن‌مرتبة

مخصوصة كلوح المادة فقط .

قوله (ص٣٦٩، س١٩) : «بناءاً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً فى ذاته فضلاً عن التجرد فى فعله حتى يقال يصير الروح غنياً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فرحاناً بلقاءالله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفناء لا الاتصال الاضافى فاين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدهما تارة اخرى للحساب والمجازات بناء على جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناء على ان شيئية الشىء بالمادة لا بالصورة كما مر .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الاواحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء بفراقه ليست رفع الألم بالضرورة ولوكان فى بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الأكل رفع الم دغدغة السوداء لفم المعدة و لذة الشرب رفع الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التى للاوعية و هكذا لكى ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزايا وجوديات غير محتاج اليها فى رفع الم الجوع .

قوله (ص۳۷۱، س۱۰) : «یلزم اما تعذیب المطیع»

یعنی ان لو حظ وصف الکفر قیل : انه کافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوی فیه فعذب یلزم تعذیب المطیع و ان روعی جانب الایمان و نعم یلزم تنعیم العاصی و ان لو حظ الجسمانی والوصفان فعذب ونعم یلزم اجتماع المتقابلین فی جسم واحد .

قوله (ص۳۷۱، س۱۲) :

«والجواب بتذکر ما اسلفناه فان حقیقة المؤمن بصورته والصورة بمعنی مابه الشیء بالفعل فی المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الایمان و بالعقل بالفعل النظری والعملی و محل الایمان لا یمکن ان یؤکل[1] بل ما یمکن ان ینا له الکافر الواقع فی هاویة الطبیعة و لوازمها . این الدرة البیضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنی هیئة هیکله لا تصیر ایضاً مادة لصورة اخری «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فیها واقع و کل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهی مادة لصورة اخری بالعرض کما قرر فی موضعه فکل ماکول انخلع عنه صورته السابقة ثم یکتسی صورة المغتذی فما یصیر جزء بدن الکافر هو الهیولی المجسمة والایمان لیس بالهیولی ولا بالجسم .

قوله (ص۳۷۱، س۱۸) :

«والجواب بعد تسلیم ما ذکر ان الهیولی قوة قابلة.....» هذا جواب جدلی ضعیف بنائه علی تسلیم ان الهیولی لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص ولیس فی ذاتها قبول کم مخصوص لکن بمجرد هذا لایتم الجدل لان الهیولی و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تناهی الابعاد بالبراهین المحکمة اوجب التخصیص و هیولی الفلک ایضاً لا تقبل غیر مقداره اما بذاتها کما عند المشائین لقولهم باختلاف-

---

۱- اشارة الی ما ورد من بعض ائمتنا : ان الارض لا یاکل محل الایمان

النوعى فيها واما بصورته النوعيّة كما عندالمصنف (قدس‌سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واماالقبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفياً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جازالتعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيويّة لكفى فى الجواب ولم يكن حاجةالى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الآخرة.........
ان الصورة البرزخيّة والاخروية غير محتاجه الى المادة الدنيويه اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لم يكن المادّة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمد[1] والدهر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض «واشرقت الارض بنور ربها» فيسع كل الخلايق والحقايق .

قوله (ص٣٧٢، س١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»

ولو دخلوا لعلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطه: «شعرت بذلك

١ــ لان السرمد عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت

او لم یشعر و لعثروا علی ما عثر ابو یزید(قدس‌سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فی زاویة من زوایا قلب ابی‌یزیدلما احس به» و لظفروا علی ما ظفر علیه المصنف کما قال فیما سبق‌النفس‌الانسانیة من شأنها ان تبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها و لـدروا لا اقل‌ان عالم‌الآخرة عالم تام والعالم حایزجمیع ماهو من لوازمه و ضـروریاته من سنخه‌مکاناً او زماناً او غیرهما فله مکان من‌نفسه یناسبه لا یصادم متمکناً من متمکنات هذاالعالم‌الطبیعی سماویاته و ارضیاته و زمان یوازنه لا یصادم زمانیاً من حالیاته وغابراته‌فلا یجعل قطعات من مستقبل زمان عالم‌الطبیعة وعاءً لنفسه لیکون ظالماً متعدیاًعلی مظروفاته و یکون‌التام محتاجاً الی‌الناقص لأنه کما مر فی طول هذاالعالم لافی عرضه فلیس فی جهة من جهات هذاالعالم ولا وضع له معه .

قوله (ص۳۷٤، س۱۰) : «والمتناسخ به شخص آخر»

کیف یکون شخصاً آخر والروح باق و هذیّة البدن بالروح ففرض کون‌البدن بعد تعلق‌الروح شخصاً آخر فرض محـال‌و ایضاً لو کان شخصاً آخر لم یردالعذاب علی‌الشخص‌الاول بعینه. والحال‌ان‌التناسخیة جعلوا هذا من باب‌العقوبة .

قوله (ص۳۷٤، س۱۳) : «مع عدم عودالبدن»

ای‌البدن الاول کما قال ببدن آخر سیما ان کان شیئیة الشیء عنده بالمـادّة کما عندالبعض فعدم عود الأجزاء عـدم‌عودالبدن. ای‌البدن الاول .

قوله : «واشکل منه....» ولا یجوز تقریرالفرق بان سبب‌الصیرورة عین‌الاول وکونه حشراً لا تناسخاً ان‌المراد بالبـدن‌الآخر هوالمثالی لأنه علی هذا لا یلزم‌التناسخ من رأس ولا حاجة الی ان یقال‌ان‌الشرع جوز هذاالتناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس‌سره) من عودالبدن بعينه‌واجزائه بعينها؛ لان‌الحشر بالصورالبرزخية والاخروية حشر هذه‌الصورة و اجزائهـابعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح‌القول بان‌النفس متعلق بعدالمفارقة ببدن‌آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من‌باب‌النقص والفـقد ولا دخل له فى وجوده ـ الفعلى و هذيته و هوالهيولى التى تـدورعليها رحى‌الدنيا .

قوله (ص‌٧٢٥، س‌١٩) : «ولكل وجه»

اماالعقل الهيولانى فلأنّه يؤل الى ماذكره‌المصنف فانه خيال بالفعل عقل‌بالقوة واماالهيولى الاولى فلأنّه آخر جميـع‌مراتب وجودالانسان كماان‌العقل‌الهيولانى آخر مراتب وجوداته‌العـقلية فى‌النزول وكون‌الهيولى باقية من اجزاء بـدن‌الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين‌صورالكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولاالصورالنوعيّة من‌بدنه حتى:صورته‌الجسميّة- شخصها لاتبقى انماالباقى نوعها لان‌الصورةالجسميّة نوع‌منتشرالافـراد للـفلك‌الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة وامابقاؤها مع‌النفس كما ذكره‌المصنف (قدس سره) فى موضعين فلأن بقاءالعقل‌الهيولانى و هو جوهـرالنفس بقاؤها معه و امـا الاجزاء الاصليّة فليس المراد بها ظاهـرها بل‌المراد بها القوى كالخيـال والمتخيّل والحس‌المشترك و اماالنفس فى كلام‌الغزالى فالمراد بهاالنفسيّة وجنبة التعلق‌الطبيعى واضافتهاالاشراقيّة- و هى جنبتهاالصوريّةو مظهريتها لأسماءالله التشبيهية و عليهـا يدورالنشأةالاخرويّة الصوريّة والتعطل‌فى‌البرازخ والحرمان عن عالم‌المعنى و جنه- الصفات و اماالجوهر الفرد فالمراد به‌الخيال لانه جوهر بسيط و اماالاعيان‌الثابتةفهى آخر ما يبقى فى جانبه‌الذى يلى‌الرب وفى‌صقع‌الربوبيّة من جميع درجات وجوده و

برزاته فى السلسلة الصعودية فعند مايسقطمنه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكانى الذى هـو كنقطه سوداء تحت بيداء نور عقله الكلى و ذلك مابقيت اثنينيته اذالمراد بالبلاء هوالفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفحل والرأى الجزل من انه القوة الخيالية و انهامجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوة العاقلة ايضاً باقيه فـلا يختص البقاء بالخيال والمتـخيلة و نحوهـما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثالية من سنخ الصور الهيولانية فانه بقيه من هذه الهيئآت «وأتوا به متشابهاً [1] » و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافى الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هوآدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و انى و ان كنت آدم صورةً فلى فيه معنىً شاهد بأبوتى

قوله (۲۷٦، س۳۰) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور......»

اى فى صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشىء بصورته هذا هو صورة القبر الصورى الذى لابد[2] المؤمن ان يعتقد به لااقل منه، والمحقق ينبغى ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر فى الاشراق الثانى من المشاهد الثانى) قبر غبار العـلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر الدن. والقبر لغةً الغلاف فكما ان البدن قفص للطير الساوى بوجه فهـو قبر له بوجه آخر و منه ما قال السولوى :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء مرده را زايشان، حيوتست و نما

۱ــ س۲۸، ى ٤۲

۲ــ لا بد للمؤمن ان..... «ط

جان‌های مرده اندر گور تن — برجهند زآوازشان اندر، کفن
گویداین آوا، زآواها جداست — زنده‌کردن کار آواز خداست

فهذا عذاب‌القبر [۱].

قداختلف‌المليّون فی ان عذاب‌القبر دائم متصل بعذاب‌القيامة الكبری او انه من باب متخلف من‌باب تحقق‌الطبيعة بتحقق فرد ما فينقطع الی ان تقوم‌القيامة‌ويدل على‌الاول قوله تعالی : «النار يعرضون [۲]عليها غدواً و عشيّاً ، و يوم تقوم‌الساعة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب[۳]» .

قوله (ص۲۷۷، س۳) : «اما مجردة او قائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهودالمثل الالهيّة و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن‌النفس فالمراد بالموضوع هو الموضوع الصدوری القابل بمعنی‌الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «على ان» ای مع ان .

قوله (ص۲۷۷، س۵) : «صح ان يقال ان‌الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقدظهر وجههما اماالاول فلان‌النفس مع كونها من عالم‌المعنی قد تصور ذاتها و تعتقد انهاالبدن‌الطبيعی و انها فی‌الحيز و انها فی الجهة السفلی و نحوها و قد تصور ذاتهابانها متقدرة بالمقادير البرزخيّة ثم انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملكاتهاالحميدة مصورة تصويرات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصويرات رديّة موذيه كما فی‌الحديث «انما هی اعمالكم ترد

۱ـ دفتر چهارم — ۲ـ س ۲۲، س۲۸
۲ـ س۲٤، ی٦۲

اليكم» و مع هذا فالله هو المجازى والمثيب والمعاقب اذالوجود مطلقاً من صقعه والوجود الخاص فى ايّة نشأة كانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظرى و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكليه الالهيه بل تطوى بساط العالمين الصوريين فى ما مضى و يطرح الكونين و يخلع النعلين و اما الثانى فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قضاء وطره الى فضاء واسع اخروى كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضايق المشيمة والرحم والبطن الى فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئه البدنية الطبيعيه والبرزخيه الى الالتحاق بالمعانى المرسله الملتحقة بمعنى المعادى المخاطبه بخطاب ارجعى و من كلمات النفس الكليّة العلويّة العليا سلام‌الله عليه:

جزى الله عنّا الموت خيراً فانّه ابرّمنا من والدنيا و ارأف

قوله (ص۳۷۷، س۱۲) :

«فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فان الباقى ليس الاّ العاقله المجردة و هى تدرك الكليات والمفارقات و ملاك ادراك الاجسام والجسمانيات القوى الجزئيّة و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى او المذوق الجزئى اوغيرهما من الجزئيات المرغوبة او المكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئى و مثل حسى فنقول بعد ما حقق ان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و غيرهما من القوى ان هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرك جوهراً و تترقى الى غايات و مجازات و كمالات وكمالها ان تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشىء لا بد ان يتحدبها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

کما قال‌الحکماء فکیف لا یکون للقوی‌التی هی اعلی منها و اذا عرفت هذا فی‌ الانسان الصغیر فاجعله مرقاة لمعرفة‌الانسان‌الکبیر کما قال (قدس‌سره) : و من‌تحقق بهذا...... فاقرء وارقاً و طبق‌النسختین وادر: ان‌التحولات الی‌الغایات و وصول‌ المجازات و قیام‌القیامات طولیّة لاعرضیةو قد مرّ مفصّلاً فتذکر .

قوله (ص۲۷۸، س۷) : «الا ان حشر کل احد الی ما یناسبه»

فحشر‌الانواع الی ارباب‌الانواع و حشر‌الانسان الی رب‌الارباب المنطوی فیه ارباب‌الانواع و بلسان‌العرفاء حشر کل‌نوع‌الی اسم من‌اسماءالله تعالی وهو احدطریقی الوصول لها الی‌الغایة و حشر‌الانسان الی‌الاسم‌الاعظم و هوالله والطریق‌الآخرلوصول الانواع‌الاخری الی‌الغایة ان کل نوعی طبیعی یصل الی باب‌الابواب و هوالانسان‌ الکامل الواصل الی غایة‌الغایات لان‌فیضانه‌لاینقطع و کلماته لا تنفد ولا تبید .

قوله (ص۲۷۹، س۱۲) :

«ففی‌التوراة ان اهل‌الجنة یمکثون فی‌النعیم عشر الف سنة» فی سفر‌النفس‌نقل المصنف «قدس‌سره» خمسة عشر الف‌سنة[1] و یؤیده انه ان‌کان عشراً کان عشر آلاف سنة لان تمیزه جمع مجرور والنکتة فی‌العدد ان کان عشراً ان‌الافلاک تسعة عوالم علویة والعالم‌السفلی واحد فالمجموع عشرة فاهل‌الجنة الصوریة واهل‌النار‌الصوریة متعلقوا‌الخواطر بعالم الاجسام والجسمانیات والکل محشورون مع ما تعلقوا بـه و هو‌المراتب العشر وکل مظهر الف من‌اسماءالله‌الحسنی او ان‌المدارک‌الظاهرة والباطنة الجزئیة عشرة والنفوس‌الجزئیة لیس‌عالمها‌الا هذه و معلوماتها الا مدرکات هذه وکل من هذه مظهر الاسماء کما مر فاهل‌الجنة لما کانت مدارکهم و مـدرکاتهم نوریة

۱ـ مبحث‌النفس من‌الاسفار ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱.۸

واستجیبت وعوتهم «اللهم اجعل فی بصری نوراً وفی سمعی نوراً و عن یمینی نورا و عن شمالی نوراً» و هکذا و ذلك لانهم یدرکون آیات‌الله و یتدبرون فیها و ینظرون فی کل شیء الی وجهه الی‌الله صارت هذه‌بموجبة للورود الی‌الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل‌الغفلة والحجاب و ینظرون‌الی‌الجهات الظلمانیة من‌الاشیاء والی وجه النفس منها فیصیر موجبة للورود الی‌النیران وان کان خمسه عشر ان‌الجواهر التی‌فی عالم‌النفوس الجزئیة الصورة‌الجسمیة والصورة الطبیعیه والصورة النوعیه تسعة فالمجموع خمسة عشر وامرالمظهریه کمامر ولك ان تحذف‌الصورة‌النوعیة‌الحیوانیة وتضیف‌المدارك‌العشرة وان شئت تضیف الی العوالم العشرة المذکورة المرکبات الخمسة الناقص والتام‌المعدنی والنباتی والحیوانی والانسانی کلها نوریة فی حق‌اهل النور و ظلمانیة فی حق اهل‌الظلمه و صیرورتهم ملائکة انما هی بعد خلاصهم عن عالم‌الصورة و هذا فیمن صاروا عقولاً بالفعل فی دارالحرکة وبعدالمفارقة صاروا معطّلین فی‌البرزخ الی ان برزت حسنه معانیهم خالصه غیر مشوبه و صیرورة اهل النار شیاطین فیمن «محّض‌الکفر محضاً» فی دارالحرکة الی ان صاروا مظاهر قهرالله

قوله (ص۲۷۹، س۱۳) :

«وفی‌الانجیل : الناس یُحشرون ملائکة لا یطعمون....» لماکان عیسی علیه السلام روح‌الله جاء فی هذه‌الفقرة باحکام‌الروحانیین الذین صاروا عقولاً بالفعل و غلب علیهم اخلاق‌الملائکة بل اخلاق‌الله‌تعالی .

قوله (ص۲۸۰، س۱) : «وسئوال ابراهیم الخلیل....»

وقد اول انطیورالاربعة و هی‌البط والطاوس والغراب والدیك بالحرص والجاه والاُمنیّة والشهوة والتفصیل من‌المجلدالخامس من‌المثنوی المعنوی و فی الصافی

بعد تفسير الآية قال : فهذا تفسيره فى الظاهر؛ قال عليه السلام و تفسيره فى الباطن خذ اربعة ممّن يحتمل الكلام فاستودعهن علمك ثم ابعثهن فى اطراف الارضين حججاً على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعياً باذن الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخروية....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم فما من الآيات ظاهرة فى التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة فى التجسم ناظرة الى جهة و ذكر (قدس سره) فى سفر النفس [1] وجهاً آخر فى التوفيق و هو ان نحو وجود اهل الجنة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل فى الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دُردور» فى القاموس الدُّردور ، موضع وسط البحر يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمّان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علواً بان كست العقليات و خلعت العنوانات المطابقة للحقايق فى دارالدنيا الا انها لضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل فى البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهونية فى الكل كالاهونية فى السعى لطالب العلم الاعلى؛ باكتساب الحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسيّة» و قد عبّر منهما فى حديث اميرالمؤمنين على (عليه السلام) بالناطقة القدسيّة والكلية الالهية .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالممثل اذ الانسان الكامل كلمة ؛ و كلمة منه اسمه [2] المسيح» والنفس كلمة والعقل الكلى «كلمة تامّة» .

١ـ سفرالنفس ط ١٢٨٢ ﻫ ق ص١٩٥

٢ـ س ٣، آية ٤٠

قوله : «فى منزله- صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة» .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لـزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكلٌ كلىٌ مطابق للواقع عقل محاك عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال سيماً اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذ كلها فى كلها اذ لاحجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسددك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشىء ليس مبايناً عنه ومن هنا[1] ورد «لقد تجلى الله تعالى فى كلامه لعباده ولكن لايبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كـو، ترا بالا كشد آن ندا، ميدان كه از بالا رسد

وان ندائى كو ترا حرص آورد بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكليه- و ملكاتك الحميدة العلمية والعلمية كما يأتى فحبّذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

۱ـ والقائل بهذا الكلام الذى يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحق جعفر بن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قرائة سورة من سور القرآنية مغشياً عليه و قد سئل عن علته فقال اكرر الاية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادت: بانى انا الله .

روحانيتهم العقول الكليّة فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعوديه بازاء العقول الكليه المفارقة التى هى وسايطجودالله فى السلسلةالنزوليّة و كما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة.

«متّحد جانهاى شيران خداست»

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق وكذاتأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويّتك و من هنا ورد فى الدعاء «اللّهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و انبيائك و رسلك والصالحين من عبادك وامائك» (الدعاء) و فى الحديث «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر» و هذه ما وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم وشريعتك و طريقتك اللتين هما من شرايعهم و طرايقهم و موالاتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و ايابك اليهم.

قوله (ص٣٨٢، س١٨): «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»

اى الدواعى الى الخيرات والملهمين للصواب فافهم.

قوله: «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى» وجه آخر: كل شىء تحقق فى احدالازمنة او فى مرتبة من المراتب فكمايمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد. وجه آخر: كل موجوديمحوعن لوح ما من الالواح فهوثابت فى المراتب والالواح الاُخر منها: الواح الاذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكيّة

ومنها : الواح النفوس الكليه‌ و منها : الاقلام العقليه‌ و منها : علم‌الله الذى لا يشذ منه شىء جليل او حقير كلى او جزئى وكلها اطوار و شئون لشىء واحد و هو الاصل المحفوظ فى الكل ومن هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئاً محضاً و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص۲۷۳، س۱۲) : «هو مقدار تكونهما التدريجى.....»

مقدار «مفعول فيه» بتقدير «فى» لان قدر الحركة هو الزمان و لفظ «فى دار الدنيا» هو خبر المبتداء والمراد بالغير هنا قريب من معناه اللغوى و انما اعربنا الكلام هكذا لان الوقت ليس قبراً كما دل قوله : «وهى مقبرة ما فى علم‌الله تعالى».

قوله (ص۲۸۳، س۱۳) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال‌الله تعالى:«حتى يصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملك اذا ورد الملوك بمورد   و بخاه لايردون حتى يصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است اين آب شيرين آب شور   در خلايق ميرود تا نفخ صور

قوله (ص٢٨٤، س٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الى حقارته فان العناصر التى فى الارض بالقياس اليها حقيرة بالنسبة الى الافلاك كحلقة فى فلاةو كل عالم الاجسام بالنسبة الى عالم النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة الى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث .

قوله (ص٢٨٤، س١٩) : «والفرش مقبرةالاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هوالاعم من صورة المادية والبرزخية حتى تشمل الحيوة النباتية والحيوانية والاخروية فصوربرزخيه للفرش فرش و كذاالقبر والمقبور والمراد بالبدء فى الاقتباس الدنيا و هوعلى وفق البدء فى العلم الازلى .

قوله : «لا يسكن بقاؤها فى دارالقرار و انتقالها بعينها» ان عادت الضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الى الطبيعة فعبرالتنقل منها الى دارالقرار، الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرهاً و اما المجبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت .

قوله (ص٢٨٥، س١٠) : «وما يقع فيها»

اى المقولة التى تقع فيهاالحركة و هى اربع على المشهور و خمس على التحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى انتفاءالحركةوالزمان واما ما فيه الحركة فكيف نقبل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراض الاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفعل عدم القرارمعتبر فى مفاهيمها والاضافة والجدة تابعتان فى الحركة لغير القار فيلزم ان لا تكون فى الآخرة عرض اصلاً فيلزم ان لاتكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعادالجسمانى ؟ .

قلنا : قيدالحيثية معتبر؛ فالمراد ما يقع فيها من حيث تقع فيها فالاعراض كالطبيعة التى هى بنوعيتها بما هى سيالات منتفية فى الآخرة و بما هى ثابتات وما هى من عالم النفوس باقية فيها و قد اشارالى هذا بقوله : بلاعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة.........

قوله (ص۲۸٥، س١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذاالعالم فى سلك واحـد.....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذاالعالم ومكانهو زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كـان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياتهمعه و من سنخـه و ذلك ايضاً اذا اخـذ مبعضاً كالخاصّة المثاليّة الانسانيه- فى ابعادالمكانيه- المثاليّة و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم التام لامكان له وكهـذاالعالم اذا اخذ تاماً فانـه باجمعه لامكان له ولا زمان ولا وضع ولاجهة والا لزم الخلف فلا يصادم هذاالعالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحـم متمكناته و بان يقوم فى زمان من ازمنتـه فيزاحم مزمناته و يؤل الى نفـاد كلماته وانّها لا تنفد ولا تبيد.

قوله (ص۲۸٥، س١٩) : «بل كاخاطةالروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيام القيامة او بلوغ الاشياء الى الغاية طـولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجّه الى الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر الى الظاهر الّذى بجنبه كما ان الروح المثالى والروح الفعلى والروح الفعلى والروح اللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنـهوباطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياته الطولية الى غاية الغايات فليس زمان الآخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوة تلواً دهرياً ولذا من يسـئل «عن السـاعة ايّان[1] مرسيها» لا يمكنه فهم الجواب اذلم يـأت البيت من الباب ولم يؤدّ على وجه الخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخـرى تخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقام العندية فـلا يعلم ان الحضرات الربوبيّة اللاتى هى درجات الآخرة فى باطن هـذاالعالم وفى طوله و فى مقاعد الصدق عنـد

مليك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعدالعالم الطبيعى بعديّة دهرية و سرمديّه.

قوله (٢٨٦، س١) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغيرالمركبه من الهيولى والصورة اوالغير المركّبة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثاليّة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعدالموت هوالجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول.

قوله (ص٢٨٦، س٤) :

«ومدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلّك بمعونة مسبوقيتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبرالحيوة الجسمانيّة النباتية والحيوانيه هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم انّ المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخيّة والصور الاخرويّة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهاً اليها مشوبة بالهيئه البادية المأنوسه للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخيّة و متى كانت غيرمشوبه بالهيئه الدنيويّة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدّة اقبالها الى الصور المثاليّة اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخرويّه و هذا معنى مدّة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنيويّة وزوال الضعف الّذى كأنها به صعد منامية بالنسبه الى الصور الاخرويه وان كان البرزخ يقظة بالنسبه الى الصور الدنيويّة اذالدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد.

عودالحيوة الثانويّة وبروزالصورالاخرويةوبالقبر ليس قبرالحيوة الجسمانيه" بل ما مر قبل الشاهد الثانی فیالاشراق السابع انهاذا فارق الانسان من الجسمانيّة بل ما مـرّ قبل الشاهدالثانی فیالاشراق السابع انه اذافارق الانسان من الدنيا يتوهم نفسه عين الانسان المقبور و يجد بدنه مقبـوراً ومايأتی فیالاشراق التالی لهذا بعد اسطر .

قوله (ص٢٨٦، س١٥) : «صورهاالطبيعيـة»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد ان لها علاقة طبيعيه" ذاتيه" معالاعمال والملكات .

قوله (ص٢٨٧، س٩) : «واماالبعث.....»

هذا قد مرّ فی تعريف الموت لكن لما كان هذاالشاهد فیاحوال النشأةالآخرة والبعث منها و لفظة من الالفاظ المستعملة فی كلام‌الله تعالی تعرض له و انّه مساوق للموت و هو لغة الايقاظ .

قوله (ص٢٨٧، س١٢) :

«ومن احب لقاءالله احب‌الله لقائه» محبّة العبد لقاءالله طلب الوجود السعی التجردی والتخلق والتحقق به و محبةالله تبعيثه و تسكينه اياه و كراهة" العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الاطلاقی و لو طلب رجع كليلاً حسيراً و كراهةالله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاه الضيق و ايضاً فانها مظـاهره و ايضاً محبّة العبد لقاءالله طلبه الصور التی هی غايات اعماله بنحوالتحول اليها سواء كانت مظاهر اللطف او مظاهـر القهر كمن يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجـد »

ومحبةالله لقاءالعبد هذاايضاًباعتبار وجهه[1] وايضاً محبةالعبد لقاءالله خروجه عن غبار

١ـ لانالعبد وجه الله تعالی وجهةالعبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقی وجه ربك ذو....

الهيئآت المحيطة بنفسه بل من غبارالكثرةواستهلاك وجوده فيالوحدة و محبةالله لقاءالعبد اشتمال وجوده بوحدته الحقةعلى وجودالكثرة ووجدانه وجودات العبيد فيالغايات بل فيالبدايات اذ عنى ان من احبّ لقاءالله فيما لايزال او فيالابد فقد احب الله فيالبدايات و فيالازل لقائه وكراهةالمخلوق لقاءالله هنا عدم خروج نفسه عن غبارالهيئآت وكثرةالماهيات وفيالنشأةالاخرى هذا ايضاً و كراهته مظاهر قهرالله وان كانت غايات اعماله و تحولاته و كراهةالله لقاءالمخلوق انما هى بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمة صوراعماله و ملكاته التى هى مظاهر قهرالله و ايذائها له او كراهةالله لقاءالمخلوق عدمدخول ماهيته و كانه ليس الاالماهية المطرودة اوالمادة الملعونة فى حريمالوجود الذى هو حرم كبريائه تحققاً و جعلاً بالذات لان حيثية ذاتها حيثية عدم الاباءعنالوجود والعدم و هذه الكراهة فى البداية والغاية كما مرّ فيالمحبة .

قوله (ص٢٨٨، س٣) : «ويوم يحشر اعداءالله الى النار......»

وجهالتعذيب يستنبط من لفظالعداوة و هى كما قلنا فى كراهة الصور منافرتها واذاها سواء فى ذلكالكراهة بالبناءللفاعل اوالمفعول .

قوله (ص٢٨٩، س٨،٩) : «فى ارضالمحشر هذه هيالارض التى فىالدنيا»

لان تلك كاملة هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئية الشيء بتمامه اولى من نقصه الاانهاتتبدل غيرالارض لانهذه طبيعية ظلمانية مركبة متناهية و تلك مثالية نورية بعضها و ظلمانية بعضها بسيطة غير متناهية .

قوله (ص٢٨٩، س٩،١٠) : «فتمد مدالاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايقالغيرالمتناهية اذ ذلكالعالم فسيح فارضه اوسع و

هذه‌العبارة اقتباس من‌الاخبار و مراد من‌عدم تناهی ارض‌الآخرة جامعیتها مراتب هذه‌الارض المتعددة بحسب‌الأزمنة اذ لابعد واحد غیر متناه فی ذلك العالم ایضاً کما قرروا فی عالم‌المثال و ان کان عددموجوداته غیر متناه نعم‌الارض بمعنی‌ـ الماهیات القابله‌ـ غیر متناه ولا بعد فیها‌ایضاً فلا تری فیها عوجاً ولا امتاً اقتباس عن‌القرآن «یسئلونك عن‌الجبال فقل ینسفها ربی نسفاً فیذرها قاعاً صفصفاً لا تری فیها عوجا[1] ولا امتا» ففی‌الآیة علی‌بعض‌وجوهها ارجاع وجود جبال الانیات الی اصلها الشامخ الفاعلی.

متحد بودیم و یکجوهر همه　　بی سرو بی‌پا بُدیم آن‌سر همه
یك گُهر بودیم همچون آفتاب　　بیکره بودیم‌وصافی همچوآب

و علی بعض وجوهها ارجاع‌المرکبات الی اصلها القابلی اعنی الأمت اوالجوهری فانك اذانظرت متنازلاً ایّاها الی قوابلها وقع نظرك فی‌الترتیب التنازلی الی‌انحلال المرکبات الی‌العناصر و انحلال العناصر الی‌الصورالنوعیة ثم الی‌الصورالحسیة وهی قاع صاف لیس فیها عوج ولا امت لان‌ّالعِوج والامت فی کلاالمقامین من‌ـ الطواری والفیض یأتی من‌الفیاض نزولاً و صعوداً بالترتیب والنظام الی یوم‌القیامة.

قوله (ص۲۸۹، س۱۱) : «لانها الیوم»

ای ذلك‌الیوم‌الاخروی و لکنّه اتی باللام‌الحضوری اشارة الی حضوره عند اهل‌الحضور مبسوطة.

قوله (ص۲۸۹، س۱۲) :

«ومن اطلق‌الله حقیقته عن قیدالزمان والمکان....» وجه منور للانکشاف یعرف

۱ـ س ۲ ی ۹٤

ان مجموع الــزمان وما يطابقه من الحركةالقطعيه- الوضعيه- الفلكيه- على الشهور او الطبيعية السياله- الفلكيه- على رأيه (قدس سره) او مجموع مافى الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعيةاولا على وجه الانطباق كالتوسطيه- او فى طرفه؛ كالانيات، كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحدانى قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية؛ والآن المقسم للــزمان الى الاعوام والشهور والأسابيع والليالى والايام والساعات والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو فى الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانيين لــه وانه من الله و الى الله واحد شخصى من الممكنات و مجلىً شخصى لنــور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم وساعة «كلُّ يوم هو فى شأن[1]» اى فى آن مضى له تجل غير التجلى فى آن يأتى

« عارفان در دمى دو عيد كنند » ٢

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانــه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجائت السعه- كم شئت كساعه- واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عندالله بالساعة فانّه كساعه- واحدة شخصيّة بل كلمح[3] بالبصر بل هو اقرب و كــذا مجموع الامكنة الواقعه- فى كل وقت فانها ايضاً متصله- واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخياليّة الحاصلة بحسب التباعد المكانى او ابعاضها الخياليّه- الحاصله- بحسب التفارق الزمانى و هذا هو المراد بقـوله :فكما اتصلت الآنات. اى العرفيّة فان الآن

١ـ س ١٠ ، ى ٦٢، ٥٥ ، ٢٢

٢ـ اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ...

٣ـ س١٦، ى ٧٩ ، ٥٤، ٥٠.

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوايل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا عبرعنها بالآنات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآنات فاذاكانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضاً بالقوة" اتصالية ، فعلى هذاالقياس اى على ماعرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنه" فهكذا تصير الاراضى كلها ارضاً واحدة اى اذا عرفت هذاالنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دارالقرار واحتجابات هذا الزمان و هذاالمكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاءالدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينيّة التى لا تنفد ولاتبيد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القرار كما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدها مدّاً الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شاهديتهم و شاهديّة الخلق بشاهديتهم المحيطة والخلق هنا مع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنورالله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى: «واشرقت الارض[1] بنور ربها، و وضع الكتاب وجيىء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لايظلمون[2]» لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

۱ـ س ۳۹، س۶۹ ۲ـ س ۵۷، ى ۱۸

قوله (ص٢٨٠، س٣) : «ووضع الموازين فى ارض المحشر»

لكل مكلّف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين و الا فتفصيل الميزان يأتى بعد ذلك .

قوله (ص٢٩١، س٣) : «فهذا هو معنى صراط الله......»

و يؤيده ما قيل فى مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنه- الف على علو و الف على استواء و الف على سفل ففيه اشارة" الى مراتب السير الى الله و فى الله و من الله وكل منها مظهر الاسماء الالفية فهاويه- جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسّطين والهيبه- والأنس للمنتهين «الا ان اولياء الله لا خوف" عليهم ولاهم يَحزنون[٢]» اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن الدرجة العليا لكل بحسَبِه .

قوله (ص٢٩١، س١١) : «فللصراط المستقيم وجهان»

كجادّتين دقيقتين فى طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك لان خلاف العقيدة الحقّة الايمانيه- هو الكفر والكفر هلاكه- النفس بخلاف الوقوف على الوجه الثانى اى ارتكاب الافراط اوالتفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط الله تعالى فانه لايوجب الهلاكة لانه اين العمل واين العلم انما يوجب الجرح والشّق والقطع بحسب الارتكاب للجرْم والجناية و اسائة الادب .

قوله «ص٢٩٣، س١٣» : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلتا يدى ربى يمين» .

قوله (ص۲۹۳، س۱۳) :

«وعند اهل النبوة والکشف بالملك والشیطان» و ینوّره ان مادّة لفظی الملك والملکة واحدة بل الملك بکسر اللام لأن للملائکه‍ و للملکات سلطنه‍ و تسخیر للغیر بل الکلمه‍ ایضاً فان الملائکه‍ کلمات الله تعالی کالملکات فان تکلمات الله تعالی مع القلب اذا تکثرت صارت ملکات ومراده (قدس سره) بالملك والشیطان الداخلیّان فلا ینافی تحقق الخارجیین بغیر ذلك و کمالا بد من تخصیص فی الشیطان فی کلامه لا بد من تعمیم له فیراد کل ما هو صاد عن سبیل الله فانّ الانسان کما یتهیّأ للملکیة بغلبة المعرفه‍ والعصمه‍ والطهارة علیه و للشیطانیّة بغلبه‍ السکر والشیطنه‍ والنکری علیه یتهیّأ للبهیمه‍ والسبُعیّة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص۲۹٤، س٦) : «وانما یخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا کانت نفس صاحبه ملکات ارذل کمّاً و کیفا من ملکات فی نفس کافرة و هذه تخلّد فی النار بخلاف تلك او نفس مشرکة صاحب ملکات حمیدة تخلد فی النار بمجرد شرك ساعة فی آخر عمره .قلت: هذه کلها لاجل الخبط والتکفیر السائغین عند المحققین والملیین فالتوبة الصحیحة ان یکون للتائب عزیمه‍ بحیث لو دعاه الثقلان علی ذلك الذنب لم یفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلك العزیمة التی هی مظهر ارادة الله تکفر جمیع سیئآته و تدكّ بنیانها و هذا النور یمحو ظلماتها و یبدل وجوهها الظلمانیة و یبرز وجوهها النورانیة و هکذا الکلام فی نور الایمان بالنسبه‍ الی ظلمات الملکات الارذل و من هنا ورد :«حب علی حسنة لا یضر معها سیئة[1]» وفی ظلمه‍ غیهب الشرك بالنسبه‍ الی الملکات الحمیدة المخبوطة بل لا محمودیه‍ لها اذا

۱ــ لان حبه حب الله ومن رآه فقد رأ الله والسر فی ذلك ان جهة نورانیة ولایته المتصلة باهل الولایة والمحبة تغلب علی جهة الظلمة الحاصلة من السیئات .

فقد ما هوالاصل و هوالعلم والمعرفة فتبّاًللصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص۲۹۵، س۱،۳) : «قال سبحانه فی قصة ابن نوح انه عمل....»

ای ملكات متأخرة متعاقبة لتكررالعمل فنفسه ليست الا الملكات المخصوصة كما قلنا فی غررالفرائد :

اذ خمّرت طينتنا بالملكة و تلك فينا حصّلت بالحركة

ثم ان ما ذكره (قدس سره) بناءً علی قرائة فتح الميم لا كسرها و قرئه ايضاً .

قوله (ص۲۹۵، س۳) : «وفی الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»

انما جعل ذنبه مادة لكفرالكافر لأنّ المؤمن هوالاصل فينبغی ان يجعل صفاته اصلاً لصفاته كما ان الانسان اصل لباقی الاكوان فخلق البهايم من شهوته والسباع من غضبه والشياطين من مكره و هلّم جرّا[1] كما فی الاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذی خلق الانسان و خلق من فضالته طينة ساير الاكوان .

وجه آخر: ان ذنب المؤمن اشنع من كفرالكافر ولذا قالوا: ان عذاب اهل‌ـ الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هوالملكات الرذيلة الظلمانيّة و تكرر الذنوب‌ـ الكبيرة مادتها كما ان تكرر الصغيرة مادّة الكبيرة فالكفر اما الارتداد بعدالايمان‌ـ التكليفی واما الكفر السلبی بعدالايمان الفطری «فطرة الله التی فطر الناس عليها»...... «كل مولود يولد علی الفطرة» و اما كفر الشيطنة لأنّ ملكات الرذيلة تسمی بالشياطين

۱ـ هذا الحديث مما رواه العامة كالزمخشری والعارف الكاشانی فی كتبهم .

قوله (ص۳۹۵، س۱٤) : «فقد اوتى كتابه بيمينه من جهة علـيين....»

اماالیمین فلکون‌الیمین اقوی‌الجانبین و اقوی جانبی عالم‌الوجود عالم‌العقول والسعید کله‌العقل وقد مر ان‌المؤمن لاشمال له واما جهة‌العلو فلان نقوش کتاب عقله یجیء من‌الفوق ای‌الملاء‌الاعلی اوالرب‌الاعلی بخلاف نقوش کتاب نفس‌الفجار فانه یجیء من جزئیات عالم‌السواد و سجن‌الدنیا اذالمؤمن اما صاحب‌العقل‌العملی‌واما صاحب‌العقل‌النظری و اما صاحبها جمیعـاً وکل من‌الثلاثة اما بنحوالنقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحوالکمال و علی ای‌تقدیرفهو مُدرِک" للکلیات والباقیات‌الصالحات والاتصال بالکلیات اتصال بعالـم‌العقل وعالم‌المعنی کما فی‌الخبر: «ان روح‌المؤمن اشد اتصالاً" بروح‌الله من اتصال شعاع‌الشمس بها» بخلاف غیره فانه متصل بالجزئیات الدائرة التی کحبب و بصـورها الخیالیة‌التی هی کأضغاث احـلام فهی تجیء من شمال العالم و من‌الاسفل ثم ان‌المصنّف(قدس‌سره) ذکر حقیقة‌الکتاب و امارقیقته و صورته فلم یذکره مع انه بصدد بیان معادالجسمانی و خصوصیاته‌الجسمانیة کما قال سابقاً والعذر انه احاله علی نظائره‌السابقة‌والـلاحقة من‌الصوریات کما قـال سابقاً «یمد لك یوم‌القیامـة جسراً محسوساً» ونحـو ذلك بعـد ما بیّن حقیقة الصراط والجسر و علی کتبه‌الاخری فتفصیل‌مذهبه بعد ما علمت حقیقة‌الکتاب من تحقیقاته انه یشاهدالانسان المحشور بحسه: انـه‌یناول کتاباً جسمانیاً کطومار من‌العلو اوـ السّفل‌الحسیین و فیه‌النقوش الحسیّة والوجودات الکتبیة لاعمال‌القلبیه" والارکانیه" و ینظر الیه و یقرئه و ینبغی للجامع الحافظ‌لاوضاع‌البرهان والشرع ان یذعن بهـذا بل کثیر من اهل‌القشر لا یجاوزون عن‌هذاوهو متفق علیه و اقل مافی‌الباب فیه وکذا فی‌المیزان والصراط و نحوهما و اماتحقیق‌حقایقها و رقایقها جمیعاً فعلی ذمّة اهلـ

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذا شاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل فى حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علميّة تناولت ذايقها الحسيه اللبن .

قوله (ص٢٩٦، س٣،٤) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصله عن تكرر تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و

وثانيهما : انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعةً واحدة دهريةً و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان وحجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان و المكان مطويةً والشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى والنفس تركته . والفرق بين السعيد والشقى : ان هذه الحيطة فى السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يرى و يعلم ان الكل ملكه والشقى تجرد فى الجملة واستكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا الله فانساهم انفسهم» وانما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة[1] الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظريه فضلاً عن غيرهم من ارباب

١ــ و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المادة تجردا برزخيا و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفوس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية والصور العقلية المحضة وصاحب هذه الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور والعجب ان اشمئزازها يصير مبدءاً للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلوداً غيرها وغاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشية عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

اللذايذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل اصحاب‌اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغيرالقارة و هي من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب‌الهيولى حتى‌تفقد بفقدها ولهذا لايمكنهم قضاءاوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعةً واحدةً بل شيئاًفشيئاً لان‌الامتدادات‌بصورها موجودةهناك وذاتياتهاذاتياتهم لان‌النفس باى‌شىءوجهت‌مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب‌اليمين فماحال‌اصحاب الشمال في تبديل العذاب والنكال كما قال‌الله تعالى: «كلما نضجت[1] جلودهم‌بدلناهم جلوداً» واماالنفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعداولى و كرّةً بعد اخرى بانوار الليل‌والنهار فتزيّنت بزينتهافلها‌الكلية والحيطةوالتخلق‌باخلاقها نعم‌القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شيء موجودة.

قوله (ص۲۹۷، س۲) :

«ولكل‌وجه» بيانه‌ان‌العالم‌الطبيعي و ان كان كرةً الا ان عالم‌الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا‌السعةوالضيق‌فقاعدة مخروط‌النور عندالواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عندالمواد و ان لاحظنا‌البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحدالاحد و قاعدته عندالمواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل‌اعنى العقل الكلى المفيض للحيوة على‌الكل بل‌تفيض من اسم‌المصور و اسم‌المحيى «هو الذي يصوركم في‌الارحام كيف[2] يشاء»فالحيوة تتنزل من‌الحي‌القيوم و تمر على الصور فتحيى الصورالاخروية بعد اماتةالصور الطبيعيّة.

۱ـ س ١٦ ، ى ١٨   ۲ـ س ۹۸، ى ٢٤

قوله (ص۲۹۷، س۵) : «قال‌الله تعالى فنفخ فى‌الصور فصعق»

«هذا نفخةالاماتة وانطفاء نار نورالوجودات المجاريه» ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخةالاحياء و تشعيل نارالوادى‌الايمن‌من‌نورالوجودالحقيقى «فاذاهم‌قيام‌ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبجين مخلدين الى ارض‌المواد فاذا قبضوا عن‌المواد صاروا متحولين الى‌اشرف‌الاوضاع و هوالقيام عندالله ولنظر الى وجهه‌الكريم .

قوله (ص۲۹۷، س۶) : «فاذا تهيأت هذه‌الصور»

اى‌الصورالطبيعية التى فيها قال‌تعالى: «هوالذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء» و قال ايضاً : « ونفخت فيه من‌روحى» قال (قدس‌سره) فى معاد سفر النفس واعلم ان جميع‌المواد الكونية بصورةالطبيعية قابله‌ للاشارة بالارواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريتهٔ كامنه‌فيه فالصورالبرزخية كامنه‌ فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى‌الفحم والارواح كامنةفى‌الصورالبرزخيه‌ كلها كمون الاشتعال والانارة فى‌الحرارة ففى‌الاولى زالت‌الصورالطبيعيۀ بالاماتة كزوال هيئه‌ المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارةواستعدت الصورالبرزخية لقبول‌الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن‌لقبل‌الاشتعال .

قوله (ص۲۹۷، س۷) : «كاستعدادالحشيش فى‌النار التى كمنت فيه»

فان‌الصورالنوعيۀ التى للعناصر باقية فى‌المركبات فاذا الحرارة الناريه‌ اذا نشبت بمستزج حركت‌الاجزاء الناريۀ التى فيه الى‌الانفصال فيحيل هذه الاجزاء بمعاونة تلك‌الحرارة ما تلقاه بحركتها من‌لطيف الاجزاء الهوائيۀ عن طبيعتها الى

الطبيعة الناريه- فيزيد بذلك الاجزاء الناريه- التى فى الممتزج و حينئذ اما ان يغلب- الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التى فيه و تغلى غلياناً ينفصل به لطيفها عن كثيفها فتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التى فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص۲۹۷، س۸،۹) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها- الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بُعدها الذكرى فى كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شيئيه- الشيء بالصورة فالمختلطة والبرزخية والاخرويّه- كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور- البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار تبدل الصور البرزخيّة بالاخرويّه- كما تبدل اولاً الصور الدنيوية بالبرزخيه-

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان فى قلوب ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى

«هين كه اسرافيلِ وقتند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

ما نمُرديم و بكلّى كاستيم	بانگِ حق آمد همه برخاستيم
بانگ حق اندر حجاب و بى حجيب	آن دهد كو داد مريم را زجيب
اى فناتان، نيست كرده زير پوست	باز گرديد از عدم زآوازِ دوست

کاین‌همه آوازها از شه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

قوله (ص۲۹۸، س۱۳) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين‌الحامدين ان‌الاول يحمدالله على‌الفضايل والثانى يحمده على‌الفواضل والاول افضل و ان‌الاول فى مقام توحيدالصفات والثانى فى مقام توحيدالافعال و ليس لك ان تجعل‌التفرقة بان‌الاول فى‌مقام‌توحيدالذات كما قال‌الله تعالى «قل‌الله ثم ذرهم» دون‌الثانى لان‌من كان فى‌ذلك‌المقام داخل فى‌الاستثناء ولا يشمله الصعق بل ليس داخلاً فى عموم‌السماوات والارض وعلى اى‌التقادير فهما من ارباب‌البصيرة دون الناطق الآخر فانه من اهل‌الحجاب .

قوله (ص۲۹۸، س۲) : «فى‌القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول الكل من‌الصور الطبيعية الدنيويّة الى‌الصور البرزخيّة والوسطى ثلاث تحول‌الكل من‌الصورالبرزخية الى‌الصورالاخرويّة وتحولها من‌الصور الاخرويه الى المعانى النفسيّة و تحولها من‌المعانى النفسيه الى‌المعانى العقليه كما ان الكبرى تحولها جميعاً الى مقام‌الفناء فى‌الله والبقاء بالله وبلوغ‌الكل الى‌غاية‌الغايات والقيامة‌الكبرى عبارة اخرى لوصول‌الكل الى غايه الغايات «الا الى‌الله تصيرالامور[1]» .

قوله (ص۲۹۸، س۱۶) : «لم يشكل عليه‌التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام‌التحقق بذلك‌المضمون كان مطابق‌التصديق بل نفس‌القيامة كما قال‌المولوى فى حق‌الخاتم «صلى‌الله‌عليه و آله» :

با زبان حال میگفتی بسی کی ز محشر حشررا پرسد کسی

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث‌السماوات والارض» الميراث‌الوجود ـ

الحقيقى الذى هو طردالعدم و هو عين‌العلم والقدرة والارادة و ساير صفات‌الكمال ولم يكن فى‌الواقع الا ملكاً لله تعالى لان‌نسبة‌الشىء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف‌الماهيات الامكانيّة فى‌مالكيتها للوجود و مساوقـاته واستسمنت ذوات اورام و يوم‌البروز حصحص‌الحق.

خود چه جاى دوئى موهوم‌است بـود زآنِ تو است و مانـا بود

والمراد بالسماوات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان‌المراد بالارض فى قوله تعالى: «يرث‌الارض و من عليها» الماهيات اوالصورة‌الجسميّة والمراد بـ: «من عليهـا» فان فناء‌الكل والكل من‌الله تعالى.

قوله: «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى‌الدهر المحيط بها و هو وعاء التحولات الطوليّة كما انها وعاء‌التحولات‌العرضيّة و هو وهى جمعاً بالقياس الى‌ السرمد والفناء فى‌السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم‌القيامة وعاء التحولات‌الطوليّة والفناء فى‌الله.

قوله (ص۳۰۰، س۱)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب‌العـالم...» بخلاف ذلك فانه قبل ايجاد عالم‌الطبيعى و هو‌القدرالعملى الذى هو قبل‌المقدرات و عالم‌الـذّر و موطن اخذالعهد و هذه عالم‌البرزخ و عالم ظهورالاعمال‌التى هى بعدالمجيىء الى هذاالعالم و تحمل التكاليف والاتيـان بالاعمال وحصول‌الملكات بعـد ذلك تصور الملكات وتجسم فى‌البرزخ والمراد بخراب‌الكل ماذكر من‌التبدلات الطـوليّة الاستكماليّة وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كـل‌ظل فى نورالانوار «تعالى شأنه» و امـا

جهةالاتفاق والقدرالمشترك بينهما فهى انكلاً منهما عالم صورى غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمةبذواتها و لذا تسمى مُثلاً معلقة.

قوله (ص٣٠٠، س٩) : «انالله لا يتجلى فى صورة مرتين»
هذا كقول الحكماء : «المعدوم لايعاد بعينه».

قوله (ص٣٠١، س١١) :
«وهى تحوى على حرور و زمهرير» اصل الحرور «الجربُزة الشيطانيّة» فى الامور المعاشية بكثرةالافكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئيه و دفع المضار الوهميّة واصل البرد الزمهريرى جمود الذهن على التقليدات و خمودالقوى فى تدبير البدن.

قوله (ص٣٠١، س٢) :
«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من السنين» لعل تعيين هذا العدد باعتبار عددالكبائر على خلاف فيه و عددالاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنةالذى سيأتى فى الحديث لانهذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى تحديد مسامته جهنم ذلك المنافق.

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودهاالنفسى و ما سيأتى تحديد وجودها الرابطى و يدور فى «خُلدى» نكتةاخرى فى تعيين ذلك العدد و هى: ان الخصال المذمومة التى هى اطراف الاربعةالمتوسطه التى هى اركان العداله و تلك الاطراف افراطها و تفريطها ثمانية: الشرة والخمود للعفّة والتهور والجُبن للشجاعه والتبذير والتقتير للسخاوة والجربزة والبلاهةللحكمةفهى بانضمام الجهل البسيط والجهل المركب عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانيةومادونها فاذا ضربت آثارالقوى السبع

النّباتيّة و هي: الغاذية والمنميه- والمولدةوالجاذبه- والماسكه- والهاضمه- والدافعه- ومدركات القوى العشر الحيوانيّة من المدارك الظاهرة والباطنة فى تلك الخصال العشر صارت مأة و سبعين مرتبة ناريّة- ظلمانيه-بمعنى: ان ابصارهم بنحوالشرة والخمود والتهوّر والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفى النسخ التى رأينا بل و سفرالنفس: خمس و سبعون مأة. بدون الواو و ظاهر انه غلط.

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبى «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والاّ فالاصوات الاخرويّة لا يسمع بالسمع الدنيوى.

قوله (ص۳۰۱، س۱۹) : «سبعين خريفاً»

ذكر الخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحيوة واهل العلم احياء.

قوله (ص۳۰۲، س۸) : «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان الصعود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالفاء.

قوله (ص۳۰۲، س۱۲) : «فكذلك للجنة حقيقية كلية هى روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنّة جنه- الذات وجنه- الصفات و هو قوله : «فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى» و مثالها الكلى هو الجنّة الصوريه- التى هى جنة صور الاعمال مقابل المعانى واما جنه- المعانى الابداعيه- فهى الداخله- فى صقع الربوبيه- و امثلتها- الجزئيه- العقول العمليه- للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره- المصنف (قدس سره) العقل الكلى اوالرحمة الواسعة والمثال الكلى الفلك الاطلس المسمى

بالعرش عندالمتكلمين و على البيان الآخرالذى ذكرنا هذاالمثال الكلى داخل فى مظاهرالجنة لانه من عالم الطبيعه- والمصنف(قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالاً للجنة نظروا الى ان الاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجردالمثالى و كذا ما فى الحديث وايضاً لاينالهالمشاعر الحسية الطبيعيه- بخلاف الكرسى و هو فلك الثوابت الذى بمحدّبة ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلمانى يظلمها فيصير فى حقة نيراناً و لذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسى من امثله- النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص٣٠٢، س١٧) : «وهو موضع القدمين»

اى الكرسى لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنة اذا كان تحت امرالعقل و يمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثنينية و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث انه «اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحداً حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذاشبّه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص٣٠٢، س١٨) : «وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم»

اى فى الكرسى اصول «سدرة المنتهى» الذى يضرب فروعها الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اى ينبت من اصول السدرة شجرة الزقوم «هاويه» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اى الى الكرسى تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفد اليه لاغير وليس لهم سوى المدارك الجزئيه- فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات .

قوله (ص٣٠٣، س٢) : «وهی سبعة»

وهی عین ابواب الجنة لان‌الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان کـانت خمسا الا ان‌المدرك منها اثنان «الحس‌المشترك» باعتبار وجهه الی‌الباطن و «الوهم و امـا الخیال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخیله» فهی تتصرف لا تدرك و هذه‌السبع ان صرفت فیما خلقت لاجله کما هو معنی‌الشکر فی اصطلاح اهل‌السلوك الی‌الله کان ابواب الجنان مع ثامن هوالعقل الذی هوالباب‌الاعظم والا صارت ابواب‌النیران .

قوله (ص٣٠٣، س٤) : «وهذاالباب...»

هو فی «السور» ای العقل بالفعل فی‌العقل بالقوة فان‌العقـل الهیولانی سور مضروب بین‌الاقلیمین : اقلیم‌الظاهر الذی‌هوالنیران من‌المـوهومات والمتخیّلات والمحسوسات و اقلیم الباطن الذی هوالجنان من‌المعقولات الاولی والثوانی و ان شئت قلت: بین‌البحرین المِلح‌الاجـاج ،والعذب‌الفرات .

قوله (ص٣٠٣، س١٢) : «وهی‌النار»

التأنیث باعتبارالخبر ای‌العذاب او ظاهره هوالنار التی تصعد لهبها واسودادها الی‌العقول الهیولانیة واسودادها لبطلان قوتها و تهیؤها شیئاً فشیئا و لذا یتمنّی الکافر یوم‌القیامة «یالیتنی کنت ترابا» وهو محال لبطلان‌التّهیؤ للمعارف .

قوله : «یسمی‌الاعراف» ای عالی ذلك‌السور یسمی بالاعراف لانّه من عـرَف الفرَس .

قوله (ص٣٠٥، س١٥) : «وهو مقام من‌اعتدلت کفتا میزانه»

اذ لو ثقلت احدیهما کان من اهل احدی الدارین و لم یکن فی‌الحایل و فی‌کتب المصنف اختلاف فی معنی‌الاعراف ففی بعضها : انه مقام شامخ و انه من‌الـمعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنورالله تعالى وفي الحديث «نحن الاعراف» و في بعضها مثل هذاالكتاب انه مقام من اعتدلت كفتاميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى: «لم يدخلوها وهم يطمعون[1]».

اقول: ليس فيه دلالة على ذلك لجواز ان يكون قوله تعالى: لم يدخلوها. حالاً من اصحاب الجنة والسلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة.

قوله (ص٣٠٣، س١٧):

«واعلم ان جهنم تحوى على السماوات والارض......» شروع في كونها برداً وسلاماً على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما في تنبيهين الآتين و انها ايضاً مظهر اسماءالله تعالى ولكونها مظهر اسمه القهار واسمه المحيط ستحوى على السماوات والارض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء اولاً ففتقناه والمراد: ان لاهل جهنم ايضاً سماء وارضاً و كواكب بحسبهم ظلمانية، لا كما لاهل الجنة نورانية.

قوله (ص٣٠٣، س١٩): «بالحرور على المقرورين»

و يمكن ان يقرء بالقاف من القر، اى البرد كما يقال قرّت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده و ان كان للغر، بالغين المعجمة [المغرورين] ايضاً دلالة على البرد لان الانخداع من بردالمزاج.

قوله (ص٣٠٤، س١): «وكذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم»

اى بعد استيفاء مدة العذاب واما قبلها فهى كالمهل «يغلى فى البطون كغلى الحميم[2]».

١ـ س ٢، ى ١٠٨ ٢ـ س ٤٤، ى ٤٦

قوله (ص٣٠٤، س١٧) : «فاعلم ا كرةالاثيـر»

اى باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم‌الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركبات و تأثير اشعةالكواكب فى نضجها معلوم و هذه مضافـة الى نارالطبيعه من‌المنضجات للمواليد الدنيويـّة واما منضجات القريبه فالملكات الناريه للكفـار والفجار و اعمالهم المجسة بالصورالنارية«ان‌الذين يأكلون اموال‌اليتامى ظلماً انمـا يأكلون فى بطونهم نارا» و ذلك لانه لولاها لمااستتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصورالبهيميّة كما قيل :

گـر حرير و قزدرى خود رشته‌اى ور زخارى خسته‌اى خود ، كِشته‌اى

گـر ز دستت رفت ايشارِ زكوة ميشود آن جوى شيـر آبِ نبـات

فهؤلاءالاشرار فى‌الحقيقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للأبرار والأخيار كالانعام و غيرهـا .

قوله (ص٣٠٥، س١٣) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلأنّ‌الأشعة وان كانت فوقاً الا انها مـالم تنعكس عن‌الاجسام‌الكثيفة لم تسخن ولـم تنضـج .

قوله (ص٣٠٥، س٢) : «وكذلك من عرف نشأةالآخرة.....»

اى انها بكلها فوق عالم الطبيعة التى‌هى‌النار ثم عرف موضع‌الجنّة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهراللطف و هذه مظهرالقهر، ثم نارالآخرة فوق نارالدنيا فعلم ان نارالآخرة و نارالطبيعة كلها تحت‌ارض‌الجنّة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خيرغالب، لكن هذه‌الخيرات‌الاضافية لاهل-

الجنّة .

قوله (ص٣٠٥، س١٨،١٧) :

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه الارض بعد لم يقم عندالله والقيامة من القيام عندالله والنهوض عن الاخلاد الى المواد و تبديل الانبطاج الّذى هو شرالاوضاع الى القيام عندالله الذى هو خيرالاوضاع بل العالمان الصوريان هما الارض ومادام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن كونها على الارض و تصير قائمة عندالقيّوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية و لأنّه مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولما كان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيمة عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذاالحديث الشريف جواز ذكرالله الله كما قال شيخنا المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

میگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الا الله» و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لابد ان ينظر فى قوله : لا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرابيّة «ان هى الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم» وهى نفى صرف

و باطل محض و فى‌الاستثناء الى حقيقة‌الوجودالصرف بنحو انهاالشىء بحقيقة‌الشيئية

قوله (ص۳۰۶، س۹) : «واذا مات كل واحد»

يعنى ماقلنا: ان من‌مات فقدقامت عليه قيامته الى هنا حكم‌القيامة‌الصغرى واما الكبرى فهى موت‌الكل فما ترى من‌الوصول الى‌الغاية فى كل اعرف فى‌الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف‌الكلى لاالمشاعر لكن الوصول فى ازمنة غير متناهية يسع‌الغيرالمتناهى اذلكل شىء مدة بحسبه .

قوله (ص۳۰۶، س۱۱) : «فلم يبق لانوارالكواكب»

اى لم يبق عندالتجلى الاعظم لانوار شموس‌العقول، و اقمارالنفوس و نجوم‌القوى ظهور بل‌الظهور لنورالانوار خاصة كما لـم يبق لانوار الكواكب فى عالم‌الشهادة ظهور عند طلوع‌الشمس الحسية‌فكأنما قامت قيامته عنده .

قوله (ص۳۰۶، س۱۳) : «فجمع‌الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه‌الآية :ان‌القيامة يقع فى ثامن والعشرين من شهرنا لان‌الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى‌وخسف‌القمر يقع فى‌الرابع عشر لان‌المقابلة التى يقع‌الانخساف عندها فيه فاين‌التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرة ان‌القيامة تقع فى باطن‌العالم و انها فى‌السلسلة الطوليه‌ الصعوديه‌ فهى عند اجتماع‌النفس والعقل اى‌تحول النفس من‌النفسية الى‌العقليه‌ بل كما قـال‌المصنف (قدس‌سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع‌المفيضين يسرى الى‌مظهريهما بان سرى‌القمر مظهرا للشمس بحيث يرى انارته فى‌الليل المقمر انارتها و اخلاقه‌الكتان ، اخلاقهما و كذا آثـاره الاخرى آثارها فهذا معنى اجتماع‌الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم‌القيامة يوم دهری والمتعاقبات فی سلسلة‌الزمان مجتمعات فی وعاءالدهر والازمنة والـزمانيات بالنسبة الى‌المبادی العالية فضلاً عن مبدء المبادی كالآن .

قوله : «لانها ابداً فی‌الزلزال والاندكاك.....» ای‌فی‌الحركة‌الجوهرية والتطور والتغيير‌الاستكمالی مترقياً الی‌الله تعالی امّا‌الارض فكما قال‌الله تعالی : «يا ايهاالناس ان كنتم فی ريب من‌البعث ، فانا خلقناكم‌من‌تراب....» فالتراب تتـحول فی‌الغايات الی منتهی‌النهايات واما‌الجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً...... ، ثمّ تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الی‌باب‌الابواب وهو مظهر اسم‌الجلالة وهو‌الله فتتحول الی‌مظاهر اسمائه‌الاخری كالاسماء‌التشبيهية‌مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتی ان‌الجمادات صورها‌السادية تتحول الی صورها البـرزخيّة والاخروية القائمة بذواتها فتصير‌مظاهر اسمائه‌كالقائم‌والدائم‌والمصوروالمبشّر والمنذرونحوها وكما ان مبدء‌المبادی وجود بسيط‌مبسوط‌محيط بكل‌المبادی حتی‌المبادی المقارنة كذلك من حيث انه غاية‌الغايات وجودواحدبالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل‌الغايات ای: كلها شئونه و فنونه‌فالكل‌واصلة الی غاية‌الغايات سواء توجّهت‌الی باب‌الابواب ثم الی‌الله ، او: الی‌الابواب‌الاخری ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس‌سره) بخشية‌الله ، قهـر‌الله عند تجليه [بـاسمه]الاعظـم .

قوله : «فاذا كشف‌الغطاء يرجع كل شیء علی اصله...» ای‌علی غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه‌التنزيهيّة اوالتشبيهية اللطفية اوالقهرية بل‌الاصل فی‌الوجود هو‌الاضافة الی‌الله «مـا رأيت‌شيئاً الا و رأيت‌الله[1] قبله...» و اضافته الی

۱ـ «......و بعده و معه و فيه» و نقل اصحاب‌الحديث‌هذا‌الخبر عن‌اميرالمومنين و هذا‌الحديث لب لبـاب.

الماهيّة وضع على خلاف‌الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه‌الظمان ماء» .

قوله (ص۳۰۷، س۶): «فليس لها فى مشهد آخر هذاالنحو من‌الوجود»

فان‌السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجودالانسان فاذا فنى فنت وقد قلت فى سالف‌الزمان‌فى‌ابيـات :

« بى انتـظار محشر حق ، بين فناى كل »

قوله (ص ۳۰۷، س۸) : «بمشعر اخروى»

اى بحسب كمال‌المشاعر المشاهدين المكتسب فى‌النشأة الاولى فان يشاهـد حقايقها الكليه‌ العقليّة فمشعره اعلى‌المشاعر و ان يشاهد حقيقة‌الحقايق فبمشعر‌ينظر بنورالله و ان يشاهد رقايقها البرزخيّة والاخرويه‌ فبمشاعر جـزئيه‌ ولكن ملكوتية مثاليّة مجردة عن‌المادة والوضع و على اى‌تقدير ليس بهذه‌المشاعـر الدنيوية لانها لا تدرك الا هذه‌الماديات و ذوات‌الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهدالجبال.....» حال‌الجبال فى‌القيامة على ما فى‌الآيتين‌مختلفة وفى‌الآيه‌ الاخرى ذكر حالها بنحو آخروهى قوله تعالى : «يوم تـرجف الارض والجبال ، فكانت‌الجبال كثيباً مهيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب‌الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففى مرتبة من‌مقام‌تصير كثيباً مهيلاً والكثيب هوالمجتمع من الرمل والمَهيل ان يكون اذا حرك اسفله‌تنازل «اعليها» و فى مرتبة و مقام تصيـر «كالعِهن المنقوش» و معلوم انه اضعف‌من كثيب و فى مرتبة و مـقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام‌التوحيد الموحدين و منـه‌يستفاد توحيد خاصة‌الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة فى‌الكثرة و فناءالكثرة فى‌الوحدة و منـه يعلم سر معية‌الحق مع‌الخـلق و تقوم‌الخلق بالحـق و يعـلم كيفية كون‌الخلق صورةالحق و .....

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربى نسفاً» .

قوله (ص۳۰۷، س۱۲،۱۳) : «تأكل بعضها بعضاً.......»

و تصول الاول كنارالاكبر الكباير بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبه- والثانى كما فى معصيه- تجر الى معصيه- كشرب الخمر اذاانجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول فى الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للآية وجوهاً وتلك النار هى الجسمانيه- فلها اطلاع على الافئدةلادخول لغلق باب الافئدة عليها و هذه التى يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصّرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : و حرمه على الكافرين» هذه الأقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفةمقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصور المناسبة لهـا .

قوله (ص۳۰۸، س۹): «والمتخلصون...»

اى الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و صعدوا الى الروح الاكبـر واتصلوا بعالم المعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كـاوليـاء تمنا كنند از خـدا جز خـدا

و قال المولوى :

از خدا غيراز خدا را خواستن ظن افـزونيست كلّى كاستن

قوله (ص۳۱۰، س۲) : «لاكتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزل على نبى عصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتك اسأت الادب اسائة عظيـمة حيث

نبذت احكام‌الله وراءظهرك فى الدنيافخاصيةذلك‌العمل‌الشنيع ان يقال لك من خلفك‌خذ كتاب احكام‌الله المتعلق بافعالك و آدابك‌ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهرك لتشعل و تحترقها بالنار «التى تطلع على‌الافئدة».

قوله (ص۳۱۰، س۳) : «فيجعل فيهاالكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض‌المتكلمين من ان‌المراد من وزن‌الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التى فيها وجودهاالكتبى هرباً من اشكال وزن‌الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثر كان‌وزن قراطيسها او الواحها الاخروى اثقل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب‌الاعمال و صحايفها بكتاب‌الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان‌وافقتها فنعم‌الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنةالنفوس التى هى حقايق الكتب والصحايف بنفوس الانبياء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهى و ان كانت حق‌الوزن بميزان‌الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن‌العلوم‌بميزان‌التعادل ايضاً بطريق اولى والجمع هوالمذهب الفحل والرأى‌الجزل .

قوله (ص۳۱۰،س۷،۸): «الا لااله الاالله»

هذاالاستثناء مخصوص بذى‌الكفتين الذى لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن‌توحيدالموحدين بموازين‌الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى‌بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللا شدة لا تقبل‌الوزن و هم‌الذين قال‌المصنف(قدس سره) فيهم فى سفرالنفس : «انهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم‌الموازين‌والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوار الجمال و الجلال على الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال[1]» .

قوله : «كما يدل عليه حديث صاحب السجلات» جمع سجل اى الدفتر فقد ورد: ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة «لااله الا الله» مخلصاً فيوزع يوم القيامة فى مقابلة «تسعة و تسعون» سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة وعدم الادخال الذى قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشىء غيره بوجه وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاسم عين المسمى وان وجه الشىء و عنوانه بما هو آلة لحاظه «هوهو» .

قوله (ص٣١٠، س١٢) : «لان اعمال خيرهم محبوطة»

كما قال تعالى : «حبطت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطن عملك» الحبط والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر وهى مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الامر، لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشىء برفع جميع مراتبه و برزاته والشىء اذا انتفى عن لوح المادة فهو تثبت فى الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفى الالواح العالية والاقلام الشامخة و فى علم الله تعالى و «ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

۱ـ وهم لشدة فنائهم فى الحق و ترفعهم عن الخلق ما بقى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاءالدهر» و ان كل ممكن محفوف بالضرورتين و ان كل قضيّة مطلقه‌ٔ عامه‌ٔ وعقد فعلى لا يخلو عن‌الوجوب‌اللاحق .

فاعلم ان حبط‌الاعمال اطفاء وجوهها النورانيّة وابراز وجوهها الظلمانيه‌ٔ اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانيه‌ٔ و جهه‌ٔظلمانيه‌ٔ الاولى : وجهه الى ربه . والثانيه‌ٔ: وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئآت المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان‌السيئة شرٌ والشرٌ مجعول فى‌القضاء الالهى بالعرض‌بل اذا فحّصنا و ابحثنا عما دخل فيها بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام‌منمحية لايحاذى بها شىءوجودى فى‌الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل‌الله[1] سيئآتهم حسنات» اى يكمن وجوهها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم ويبرز وجوهها النورانيّة الى‌الله الى‌الله فان كانت وجوديات كالجهل المركّب والزنا والسرقة و شرب‌الخَمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك‌الصلوة و ترك‌الجهاد و منع‌الزكوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من‌الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه لفظ‌الشر فالموهوم ينمحى والمعلوم يبقى

قوله (ص۳۱۰، س۱۷) : «فالمستقيم»

اى‌الخط المستقيم الذى حطه «صلى‌الله عليه و آله» هوالتوحيد الخلص الذى سلكه‌الانبياء من‌الوحدة فى‌الكثرة والكثرة فى‌الوحدة والوحدة المنوعة والكثره‌ٔ بمعنى البينونة العزليه‌ٔ من‌الخطوط المعوّجَة والتنزيه فى عين‌التشبيه والتشبيه فى عين‌التنزيه من‌المستقيم والتنزيه‌الصرف وكذاالتشبيه المحض من‌المعوجَة و من

۱ـ سورة ۸۹، آية ۲۸ .

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبُعد من فرط القرب بحيث الدُّنوّ هذه و نحوها فى استقامة الذى اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالى» ويدور فى خلدى ان يكون ساق مخفف ساقى اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الا الله ورسوله محمد «صلى الله عليه و آله» و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمأمومين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى ۱»

وهذا المعنى جعله الله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسَّر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته .

قوله (ص۳۱۲، س۷) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر" اعلم ان حَسر بفتح السين بمعنى ظهرَ وانكشف و بكسر السين [حسِر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتهفين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقة على الغضب واما ظهور الخلود فللطائفتين .

قوله (ص۳۱۲، س۱۸) : «واما المادبة فهى لاهل الجنة»

فى القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبه؛ طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس «دقيق الحوارى؛ والحوارى بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

۱ــ «يا من هو للقلوب مقناطيس»

الخبزالحوارى و هوالذى نخل مرة بعـدمرة و منه‌الحوارى بفتح‌الحاء و كسرالراء الذى جمعه‌الحواريون اى‌الخلص من اصحاب‌المسيح عليه‌السلام او من‌التحوير اى‌ التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفةموضحة.

قوله : «فى عنصرالماء ...» اى‌الماء الـذى جزء غالب لبدن‌الحيوان البـحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفورالحيوة و فيه سبك حيوة من حيوة من حيوة لان‌الكبد بيت الدم و هو مـركب‌الحيوة‌والحيوة حيوان بحرى عنصره‌الغالب مـاء وهو صورةالحيوة والمسكن له بحر هـومنبع‌الحيوة فهنا سبك حيوة من حيوة من حيوة كما فى‌المقابل سبك مماة من مماة من مماة .

قوله (ص۳۱۳، س۶) : «والارض محمولة على قرن‌الثور»

تأويل كون‌الارض محمولة على‌الثوروجهان: .

احدهما : الطبيعة المسكنه اياها فى‌المركز بمشابهةالبرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورةالجاموس و كونها محمولة عليها ان‌الارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتهاستبرز او ان الارض و اهلها و هى‌الدنيـا بما هى جزئيات دائرة زايلة عماتها كما سيجيىء على‌الاعمال السيّئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنـم و كونها محموله على‌الحوت ان قوامها و قوام اهلـها على وجودالقائم من آل‌الحقيقة المحمديه البيضاء خاتمة العقول الكليه لانه عليه سلام‌ الله تعالى هوالبرج‌الثانى عشر من بـروج‌فلك‌الولاية و سماءالهداية التى هى مجالى شمس‌الحقيقه والبرج‌الثانى عشر من فلك‌عالم‌الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلام‌الله عليه سابح بحارالحقيقة حى بحيوةالله تعالى ثم ان‌الهاتين المأدبةوالمندبة صورتا دلاله الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول على الشر فى دارالدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل .

قوله (ص۳۱۳، س۱۵، ۱٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالةالكتاب والسنّة على الخلود [1] ضرورى الدين و ضرورى الدين مثل ضرورةالعقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: ان الخلود يجيىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبّد و لكنه لندرة هذا القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من الاقوال المجازية .

قوله (ص۳۱٤، س٤) : «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلك لانه تفوه بالدوام فى جانب الشر والالم ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلودالعذاب مثل خلودالكون فى جهنم من ضروريات الدين ولا الكتاب ولاالسنّة ناصّين فى دوام الايلام من الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى الانزجار وادعى الى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم : «ان القسر لا يكون دائمياً ولا اكثرياً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة الكفر صارت جوهريّة والملكات الرذيلة جوهريه والعادات السوء طبيعه ثانيه و ليس هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى النجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانيه التى تميز الخبيث من الطيب باقيه غير راضيّة بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلمات

۱ــ واعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار و تعذيب اهل النار على الدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فى القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه فى رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعمليه ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هى موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد[1] من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص۳۱٤، س۱۰) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا[2] كل نفس......» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشية والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم ترَ الى[3] ربك كيف مد الظل ولــو شاء لجعله ساكناً» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا ريد لهداية التكوينيه فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات.... و قال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص۳۱٥، س۳) :

«والله متجل بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتية فى ــ

۱ــ الحكمة العرشية ط ت ۱۲۱۲ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمــاقاله فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صــار مستبصرا و هو ينافى ما ذكــره المحشى الحكيم (قده)

۲ــ س ۳۲، ى ۱۲ ۳ــ س ۲٥، ى ٤۷

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئى اذالمرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبه به و اذا كانت المرائى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتباريّة التى شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرايئة التى ما شمت رائحة الوجود والظهور وقدقلنا فى موضع آخر: ان السالكين فى البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و فى الاوساط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و فى النهايات يفنون فى نورالذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام [1].

قوله (ص٣١٥، س٩) : «لعدم موافقةالطبع الذى جبلوا عليه»

قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عماهم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامورالداثرة المغيّات بالغايات الوهميّة .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعه و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألموا غاية التألم [2].

قوله (ص٣١٥، س١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.......»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذاالبعض من الجنّة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١ـ الحقيقة صحوالمعلوم و محوالموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضا كمال التوحيد نفى الصفات عنه....

٢ـ والملائم للطبع مناف للعذاب والتالم و سيأتى مناتحقيق هذه العويصة «ح»

قوله (ص۳۱٦، س٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما في دعاء كميل عن امير المؤمنين على عليه السلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاد معانديك لجعلت النار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيها مقراً ولا مقاماً لكنك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها من الكافرين من الجنّة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفي العموم اولا واكتفى بالملاء والتخليد ثانياً.

قوله (ص۳۱٦، س٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما في الحديث «انما هي اعمالكم ترد اليكم».

قوله (ص۳۱۷، س۳) :

«قال تعالى : و قضى ربّك ان لا تعبدوا الا اياه [۲]» و في الاسماء الجوشنية «يا من لا يعبد الا اياه» لكن الآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقط النون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم.

قوله (ص۳۱۷، س۸) : «فهو كالدواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الاليم بخلاف الثاني كما سيقول فيكون عذابه اليماً.

قوله (ص۳۱۸، س۱۲) : «ومما استدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشيء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصحاب القران و اصحاب العلم والعرفان و اصحاب النبي ونحو ذلك.

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى : «من يعمل [٤] سوء

۲ـ س ۱۷، ی ۲٤ ٤ـ س ٤، ی ۱۲۲

يجزيه» ؛ ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره»اوالمتضمن لمعنىالشرط مثل الموصول في الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطيّة لايستلزم صدق المقدم ولا يصادمه وجوبه او امتناعه و مجعوليّة الشر والسوء لكونهما عدمين ممتنعة و كذا جاعليه‌ٔ الممكن ؟ .

قلت : هذاالمعنى و امثاله تدقيقات فلسفيّة والقران منزل بلسان‌القوم ولايفهمون منها ما ذكرتم على ان مجعولية الشر لا يمكن للوجود لانه دون المجعوليّة و اما للجهات العدميه‌ٔ فلا مانع و كذا جاعليه‌ٔ الممكن غير سايغة للوجود واما لسنخه‌فسايغة لان علتّه‌ٔ الوجود وجود و عله‌ٔ العدم عدم‌و عله‌ٔ الماهيه‌ٔ ماهيه‌ٔ [1] والمكلف له ذات نورانيه‌ٔ هي‌الوجود و ذات ظلمانيه‌ٔ هي الماهيّة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لاينافي العذاب» لانها الرحمه‌ٔ الرحمانيه‌ٔ التي وسعت المؤمن والكافر والمتقي والفاجر و هذه‌التي اغترّ بها ابليس حيث قال تعالى : «ورحمتي وسعت كل شيء[2]» وانه‌داخل في عموم كل شيء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص۳۱۹، س۸) : «لاتنفعه‌الطاعات»

و في‌الدعاء : «اللهم ان‌الطاعة تسرك وان المعصية لا تضرك فهبني ما يسرّك واغفرلي مالا يضرك ياارحم الراحمين» وفي‌دعاء ابي‌حمزةالثمالي (رض) عن سيّد الساجدين «عليه‌السلام» ما مضمونه مافي‌مناجات شيخ عبدالله الانصاري بالفارسيّة «الهي چون من معصيت مي‌كردم دوست‌تو محمد (صلى‌الله عليه وآله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد ، فردا اگر عقوبت‌كني نيز دوست تو غمگين گردد و دشمن

۱ـ هذاالكلام من‌الشيخ و نقل عنه المصنف والمحشي

۲ـ س ۴۷ ي ۱۵۵

تو شاد، الهی دو شادی را بدشمن مده‌و دو اندوه را بـر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك‌الدعاء المبارك .

قوله (ص۳۱۹، س۱۳) :
«لان کون‌الشیء عذاباً من وجه لا ینافی کونه رحمةً من‌وجه‌آخر» فان‌السندر والحوت کل واحد منهما یری‌الآخر فی‌العذاب بحسب وقوع هذا فی‌الماء البارد و وقوع ذاك فی‌النار الحارة و نشأة العلم‌ایضاً من مراتب نفس‌الامر و هذا قیاس .

قوله (ص۳۲۰، س۹) : «لا یلحق آخره باوله.....»
هذا مقتضی اسم‌الله السریع فانه سریع فی تفنن‌التجلی کل آن هو فی شأن ففی کل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص۳۲۱، س۹) : «و حده من فوق فلك‌البروج......»
لان هذه‌الدار عالم‌الحس و نفوذ‌الحس الی فلك‌البروج باعتبار کواکبه و قد مر ان‌الکواکب والطبقات السبع من‌الافلاك فی‌النار والنار معناها هاهنا و صورتها هناك و اما فلك‌الافلاك فلاینا له‌الحس فهو مظهر جنة المأوی و اما سدرة‌المنتهی فهی البرزخیّة الکبری و مقام الواحدیه‌ التی‌فیها کثرة الصفات کم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذی فیه کثرة‌الکواکب فانها اکثرمن عدد‌الرمال و قطرات البحار .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :
«و مجیئنا من ذلك‌العالم الذی حضیضه فوق فلك‌الثوابت...» و اوجه اعلی مراتب عالم‌المثال انما هو من جنّة‌الله ای‌انما بدئه من جنة الافعال الابداعیه‌ و هی عالم‌العقل الکلی بل بدئه من جنّة الصفات‌لان‌الاعیان الثابتات کامنة فی عالم‌الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمه‌ لها لزوماغیر متأخر فی‌الوجود کلزومها للمسمی

والموصوف اذاالكل موجودة بوجودواحدبسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص٣٣١،س١٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكرى اى : جنةالله المذكورة هى دارالمحسنين بالاحسان المصطلح المفسر فى الحديث بان «تعبدالله كانك تراه» المذكور فى الآيةالشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثانى فى الآيةالتقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك[2].

قوله (ص٣٣١، س١٨) :

«والفرق بينهما على نحوالفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى فى المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفى الآيات خرجنا من الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما فى جمع الجمع او فى الجمع او فى الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو فى ذلك العالم اشد و اتم اما فى النزول فلأنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما فى الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص٣٣٢، س١) :

«فان مجيئنا الى هذاالعالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود[3] والاياب

١ـ اول مرتبة الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام فى هذاالمقام فى شرحنا على الفصوص و مقدمةالقيصرى ط م ١٣٨٥ هـ ق ص٩٨

٢ـ هذه الآية (س ٥، آية ٩٤) كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمه

٣ـ وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن‌القوة الی‌الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجریدنا عنها و تخلیصنا و من مقالات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیر (قدس‌سره) :

دنیا بمثـال کعبتیـنِ نرد است   برداشتنش بـرای انداختن‌است

لکن هذاالتجرید غیرالتجرد الاول لان‌المبتلی بالاختلاط وعالم‌الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبةالجمع و روح‌الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است   بهر قـدرِ وصل او دانستن‌است[٤]

تا دهد دل را فراقش گـوشمال   دل بـداند قـدرِ ایام وصـال

قوله (ص۳۲۲، س۳) : «ومختلف فی‌النهایة....»

ای نهایةالسلسلة الطولیه- النزولیه- لان افراد الانسان کـانت فی عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة ؛ او مختلف بعد مفارقةالابدان الدنیویه؛ و ظهور بـرازخ‌الاعـمال و متفق فی بدایـه- التعلق لبقاء بقیّةالفطرة الاولی اذ «کل مولود یولـدعلی‌الفطرة» .

قوله (ص۳۲۲، س۵) : «او ظل‌النفس..»

کلمة او للتقسیم و هذا اقتباس من‌قوله تعالی : «انطلقوا الی‌ظل‌ذی‌ثلاث شعب» لا ظلیل ولا یغنی من‌اللّهَب .

قوله (ص۳۲۲، س٦) : «مادامت‌السماوات‌والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشکال التوقیت مدفوع کاشکال المشیة کما

٤- والمتکلم بهذه‌الابیات هوالعارف‌الرومی «دفترالاول من‌المثنوی فی بیان مکالمة الشیطان مع رب نوعه معاویةبن ابی‌سفیان المسمی بخال‌المومنین عند بعض‌العامةالعمیاء»

میدهد جـان را فـراقش گوشمـال   تـا بـدانـد قـدر ایـام وصـال

٥- س ٤٧٧، ی ٣٠

يأتي بعدسطر ونوضحه والمتكلمون اجابواعلى اصولهم حتى انه تعرض له التفتازاني في المطول .

قوله (ص٣٢٢، س٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء في الآية اى: احتاجوا في الاستيناس بالصور الموافقه الملايمه الى ان يأتي حين مشيئةالله تعالى و عمل الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته في قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً في قوة مشيتهم اكل النار احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعي تبدل مشيتهم بمشيئةالله تعالى المتعلقه بالخير بل بذاته وصفاته لا يحب الا نفسه ولايلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المفني للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التي هي فوق الارادة التي هي العقل كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيواني وهو الجوهرة اللاهوتية التي هي فوق الجوهر الجبروتي و هي التي توجد منها سهم في كل انسان قل او كثر استشعر به ام لا والمزيّة في الاستشعار و تسمى في عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بما لايفشي من حقيقة الحق في كل شيء و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه في الاول «كان الله ولم يكن معه شيء» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك في الآخر لايبقى الا وجهه و وجهه مشيته .

١ــ لان القيامة عبارة عن الفناء الحقيقي بحيث لايبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه المفنية للحقايق يفنى كل شيء في ذاته .

قوله (ص۳۳۲، س۱۱) : «حتى يستفيدوا» :

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين[۱]» اى انهم مقيّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والبعد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضاً فى قوله تعالى «واما الذين سعِدوا[۲]» الآية.

قوله (ص۳۳۲، س۱٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبيّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصِل الى عالم العقل هاهنا[٤] كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى[۳]» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبيّة و هذه الحضرة واسعة سعه‍ غير متناهيه‍ و وحدتها وحدة حقه‍ لا عدديه‍ فغايات كل كل محاطة لغايه‍ و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهيّه‍ و تشبيهيه‍ فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهيه‍ و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهيه‍ بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطفيّة اوالقهريه‍ و اما فى الحقيقه‍ فحشرهم الى اسمائه اللطفيّة و اسمائه القهريه‍ واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

۱ــ س ۱٥، ى ۹۹ ۲ــ س۱۱، ى ۱۱۱ ۳ــ س ۷۱، ى ۷٤ ٤ــ الحكيم المحشى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد و نحن قد حققنا هذه المسالة فى شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص٣٢٢، س١٦، ١٧) :

«الاشراق الثالث فى مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهوله الموحشه و اما الملائكه التى تأتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة والداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص٣٢٣، س٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احيتها بالصور الاخروية و قد مر الفرق .

قوله : «التى بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية[1]» من زبن اى دفع وساق .

قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانيه مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس الحيوانية .

قوله (ص٣٢٤، س٣) : «وعددها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضا تسعة

١– س ٩٦، ى ١٨

عشر القوى السبع النباتية والحواس العشر والقوة الشهَوية والقوة الغضبيه .

قوله (ص٣٢٤، س٥،٦) : «الا ان كتاب الحسنات......»

هم النفوس المنطبعة الفلكيه او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقَة على صور المدارك و غيرها لان هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئيه لان الصور التى هى مبادى الاعمال انما هى بنحو التصور الجزئى فالفلك بنفوسها المدركَة من الصنف الثانى و بطبايعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذكره من التسميَة ينافى ما فى دعاء كميل و كل سيئة امرت باثباتها الكرام الكاتبين فاقول مراده ان كتاب سيئآت اصحاب الشمال لايسمون بكذا والداعى من اصحاب اليمين .

قوله (ص٣٢٤، س٨) : «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالَة الفياضة للصور الكليه على العقول بالفعل و هم الخزائن التى قال تعالى فيها «وان من شىء[1] الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هى الحافظَة والخازنة لمدركات النفس الناطقه فهاتان الطايفتان ملائكه خارجيه .

قوله (ص٣٢٥، س١،٢) :

«وهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسيَّة» ها هنا شبهَة تطرء على كثير من الاذهان و هى : ان المحسوس و ان عدم من مرتبَة من مراتب نفس الامر الا انه لم ينعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعَة بارتفاع جميع افرادها و اقل ما فى الباب لوح خيال ذلك المتوفى بل يخلقه متى شاء لان للنفس فى

١ـ س ١٢، ى ٤٢،٢١

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيه و قوة خياليه و قوة متخيلة وقوة وهمية اينما ذهبت و تدور هى معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعى يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه مـا لهو ولـده فى الدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب حزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً فى الدنيا يصير اكل النار فى الآخرة و هذ هـو فى حسه و خياله هناك كما فى جانب مظاهر اللّطف فان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطى نهر العسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط «بسبع[1]» بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هـذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلّا و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بـل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورهما واحساسهما هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظايم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ماعهد فى الدنيا ولا من تصورهاعلى

ا- س يوسف ، ى ۲۸

نحو ذلك الا على سبيل الحسرة من فراقهاو فقدانها .

قوله (ص ۳۳۷، س۱٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هوالروح البخارى و بالانوار الحسيّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها فى الصفاء واللطافة كماشبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيّة والقمريه والسرجيّة و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناء على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفيّة و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريّة و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففى الانوار والاضواء الحسيّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص۳۳۸، س۱) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاء...» اما انها اجلى و اظهر فلأنّها علم والعلم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهبد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لان المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلأنّها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليهاالفساد اذ ليست مركّبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركّب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعـدم بطروّ الضد على محل الضد ـ الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عندالشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادى الحركات وعلل الافعال .

از خيـالى صـلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرائى لحاظ الخارجيات وهى انفسها ايضاًخارجيات وكونها ذهنيات انما هو عندالمقايسة كماقرر فى مقرّه و بالجملة ضعفها بالنسبة الى الصورالخارجية و توقع النفس منها آثـارتلك والغفلة عن كون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلاالوجودين او مطلق الماهيّة و ايضاً ضعفهـا بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجودالنفس المنشئة ايّاها و وجودالنفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى ومعشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور ـ الضعيف فى مشهدالنورالقوى .

قوله (ص۳۲۸، س۱۵، ۱۶) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتاً عقليّة مجردة هى مثل نوريّة افلاطونية» وهذا بناءً على ما هوالتحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقلية مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع [1] .

۱ـ هذا اكله فى اوايل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذاالمقام و يحيط على العقل وكان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يدالله وهذا من خواص وجودالجمعى لذا قيل «يدالله مع الجماعة»

قوله (ص۳۳۰، س۸) :

«والغضب صفة نفسانيّة موجودة فی عالم باطنه» بل فی باطن باطنه و هو العقل الفعال قاهريّة الوجود و فی باطن باطن باطنه قهارية الوجوب و مع ذلك الشموخ يتنزل الى ان يصير غليان الدم و ضربان الشرائين .

قوله (ص۳۳۰، س۱۵) :

«لينكشف لذوی البصيرة ان المحشور....» الغرض من هذا الاشراق على ما اشار اليه دفع ما فی بعض الاوهام العامية الهيولويه- لان الانسان بهذه الاعضاء عبدالله او عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقّق المصنف (قدس سره) ان محل اللّذّة والالم لا بد له من الشعور لان المشاعر هو الملتذ والمتألم كيف واللّذّة ادراك الملايم والالم ادراك المنافر والمدرك للجزئی هو النفس الحيوانية .

قوله (ص۳۳۰، س۱۸) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرء عليـها» لانها وجودات و فعليات لها سواء الملايم للنفس او الغير الملايم .

قوله (ص۳۳۱، س۳) : «وكذا قوى الجوارح»

لعلك تتحاشى عن هذا؟ لان القوى دراكة فاذا ادركت الغير الملايم اوجعها فكيف تستعذبها فاعلم انه اشار الى دفع هذا بقوله : «بما تراه فی ملكـها....» ای الآلام ترد على النفس بما تراه فی قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى وينتقل هذه منها الى النفس بالعلم الحضوری فالمراد ان القوى الحالة والجـوارح التی هی محالّها تستعذب الكل اذا اخذت بشرط لا مفصولـة عن النّفس والمراد بالنفس الحيوانية الانسيّة ای المتصله- بالنفس الآدميّة- يظهر ذلك بكون الغير الملايم فی

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتةاليها لاستغراقها في شأن مهم و ليست ما في‌المشعر مغدبا لها و الى هـذا اشار في‌اواخر هذاالاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حيّ والحس‌عنده موجود والجرح.....» فالمدرك هوالنفس‌الحيوانيّة لاغير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع‌النفس‌الحيوانيّة الناطقه التى هى امر ربانى و سر سبحانى و اينما تحققت بالفعل لا شأن لهاالاالسـعادة وان يكون‌الشهـوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص من‌العـذاب والشقاء «ان‌الله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهم‌الجنّة» .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «واماالنفس‌الناطقة»

اى‌العقل النظرى .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «فان بقى فى‌البرزخ....»

اى فرض عكس‌الاول .

قوله(ص۳۳۱، س۱۹) :

«فحشرالاجساد الى‌الاجساد و حشرالنفوس الى‌النفوس» فان‌الاجساد فى‌الحركة الاستكماليه جوهرية او عرضيه الى ان تتحول الى‌الصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانيّه فى‌الحركه جوهرية او عـرضيّة استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الاتم اوالعقليه الاكمل اوالعقول‌العرضيّة المسماة بارباب‌الانواع وبالجمله يحشرالصور الى‌الصوروالمعانى الى‌المعانى الا ان بعض‌النفوس التى لها تخيل و وهم و حفظ و بالجمله تجرد برزخى لها شعوربهوياتهـا هناك ايضاً بلا ثـواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط‌التكليف .

قوله : «كما فى ظاهره يوم‌الآخرة» لأنّ باطنه‌الّذى هاهنا تصير ظاهراًهناك

«كشفنا عنك[۱] غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص۳۳۳، س۱۲) :

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى وقد نقلها عنه فى اواخر معاد سفر النفس وقد غيّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة . بدله هناك «وفى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفى الآخرة يكون باطن الانسان ثابتا» المراد بالباطن هنا روحه الّذى قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثاليّة التى هى كاظله لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا فى الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى انما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتاً لانّه بقى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة .

و هى التى سفرت و لم تتبرقع   محجوبة عن كل مقلة عارف

و فى بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى: و يكون باطنه فى الآخرة اى : روحه غير ظاهره فى الآخرة ، اى غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى: «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله:

۱ـ س۹، ی۱۱۲ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه فى‌الدنيا ، و كـذافى‌الآخرة» و انما لم يذكره لان‌ظاهره فى الآخرة عين هذاالباطن الدنيوى كما قرّره .

ثم ان عقدالاصطلاح منهم على‌التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنن الصورالخيالية آيه- ومثال‌لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص٣٣٤، س١٣) :

«كما ان‌الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنى ان‌التفنن فى‌التجلى لا ينثلم به‌الوحدة الشخصية التى لحـضرةالتجلى‌فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشىء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان‌الانسان‌الواحدالشخصى اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارةً راضياً و اخـرى غضباناً اوصحيحا او مريضا و هكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص٣٣٥، س١٧) : «واماالبرازخ العلوية»

هذا مشى على‌وتيرة الاشراقيين فانهم‌يطلـقون البرزخ على‌الجسم فيـقولون : البرازخ العلوية . و يريدون‌الافلاك و:البرازخ‌السفلية . و يريدون العناصر كـما لا يخفى على‌الناظر فى كتاب حكمةالاشراق .

قوله (ص٣٣٦، س٢) : «بل هى عين‌الخيـال»

اى فى انها مطبوعة على‌الطاعه- لنفوسها كالخيال‌المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع‌النفس فى‌الآخرة قال‌تعالى : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً[1]» والطوع بالنسبة الى‌السماوات بخلاف هـذه‌الاجسام العنصريّة و طبايعها فانها

۱ــ س ٤١، ى ۱.

غير مجبولة على اطاعـه‍ النفوس و بهـا يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكيَّة من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفـلك كالجسم الخيالي غير طبيعي ولا مادي وكلام المصنف (قدس سره) ينادي بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد في كلامه.

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافي لطافتها بان يقال اللطيف في الغاية ينبغي ان لا يرى لكن النوريه‍ لا ينافيهـا .

قوله (ص۳۳۸، س۱۸) : «فيشاهد الارواح المجردة»

يعني ارباب الانواع بناءً على رأيه من ان ادراك الكليات العقليه‍ بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع في عالم الابداع عن بعد والتفصيل ان يقال في هذا المقام يشاهد المجردات و هي قسمان احدهما مجردات هي عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع في اوايل الامر و هي الكليات المجردة والآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هي الجزئيات المجردة اي ممنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول والفنـاء .

قوله (ص۳۳۹، س٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلي عقلي لانهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات والجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة والارادة والتكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات والمحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلـها تحت الحكمة الطبيعـه‍ باقسامها الثمانية

المرتبة و كلها تحت الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقاً و تحققاً .

قوله (ص٣٠٣٩ س١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكليّة و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال اوالعقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئيّة «مثلا» وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئيّة ليست كذلك ؛ لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس[1] من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب[2] فى التفسير[3] و نحوهما و نحن ايضاً فى تعاليقنا على هذه علّقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١ــ الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ ﻫ ق ص٢١٤، ٢١٥ .

٢ــ مفاتيح الغيب ط قديم گ ص٧٨

٣ــ ذكر هذا التحقيق ايضاً فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه قده . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم ــ المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلا» و هى معنى كلى عقلى مضاف الى صورة جزئيه خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد.

فكتبنا هناك لو كان كذلك[٤] لكانت العداوة نوعاً منحصراً فى الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمه بالنفوس الانسانيه وكذا المحبه نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئيه والرغبات الخاصة القائمه بالنفوس بالنسبة الى محبوباتها : معدنيه كانت او نباتية او حيوانيه او انسانيه اوغيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئيه بين العداوة الجزئيه والمحبة الجزئيه و نسبه المماثله بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبه الجزئيه و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئيّة و مذموميّتها فان هذه و امثالها معانى جزئيه موهومه افراد للنسبة الكليه المعقولة وقس عليها جميع المعانى الاخرى التى لها جزئيات معنويه لا صوريه و ليس بان المحبه لم تكن الا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم الى الأب والأم والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصيه المدركة للوهم مبادى الاعمال والحركات ولولاها لمااستتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكليه ولاشكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئيه ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبه نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يُخاف من الميت او من الموت .

٤ـ و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ١٣٨٧ ﻫ ق ص٢١٤ الى ٢١٦

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللطف والقهر .

قوله (ص۳٤٠، س٥) :

«فمنهم الارضيّة ....» جميع المبادى المقارنة و هى القوى الفعليه الجوهرية والعرضيه والقوى الفعليه الفلكيه من طبايع الافلاك و نفوسها والمبادى البرزخيه والمبادى المفارقه ملائكه اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكه الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضيه منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية والسماواتيه منهم هى الحكيمه الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص۳٤٠، س۷) : «وما عدا ذلك»

اى ماعدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقى .

قوله (ص۳٤١، س٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصايص كمال العقل العملى اوالقوة المحركة الشوقية وبالجملة القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا ان يجعل الجميع مبادى الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراق الثالث والعذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

١ـ س ٦، ى ٩

ذوطورین ولذا لم یکن الحساس والمتحرك بالارادة فی تعریف الحیـوان فصلین فی مرتبة واحدة له .

قوله (ص۳٤۲، س٥) : «یسمع به الکلام المعنوی»

والحدیث الربانی هو الکلیات العقلیة التی هی کلمات الله و خطاباتـه مع القلوب

«ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعـل اللسان علی الفؤاد دلیلاً» .

قوله (ص۳٤۲، س۱٥) : «فی مقام هورقلیا»

ای : سماوات «عالم المثال» والمراد بغیره «جابلقا و جابرصا» و هما من مدن عالم المثـال[۲] .

قوله : «وهذا مما لا یشارکه الولی» ای مشاهدة صورة الملك وسماع کلماته التی هی کلمات الله تعالی و آدابه و احکامه لا یشارکه فیهما الولی و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فکثیراً ما یتفق لاولیاء الله فیشاهدون برازخ النفوس و یسمعون اصوات هواتف و غیرذلك لا رقایق الملائکة او کلماتهم بعنوان انها کلمات الله و احکام الله ناسخه کانت اوغیر ناسخـه .

قوله (ص۳٤۳، س٤): «وهذا ایضاً ممکن......»

و کیف لا و من کان للایتام کالاب الرؤف و للشیوخ العجزة کالابن الشفیق و للارامل کالزوج الرحیم و هم الذین انفسهم فی النفوس و ارواحهم فی الارواح و هـم قلب العالم الکبیر و یدالله و عین الله و اذن الله و مشیة الله و قدرة الله فلا غرو فی صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

۲ـ واعلم ان الروایات الواردة فی مقام بیان اسماء مدن الغیبیة المثالیة ضعیفة لا یمکن الاعتماد علیهـا فی الاعتقادیات والمعتمد فی العقاید مدارك البرهانیات ونصوص الکتاب والمتواترة من الروایات .

قوله : «يتأثر عن‌الاوهام...» ای اوهام ذوی‌الامزجه‌ٔ انفسها فالوهـم‌العامی کالخوف عن‌المیت بمبیت والوهم شدیدالتأثیر بالتعوید لمن تتبع‌الوهم فی احکامـه بخلاف من یخالفه فیها کمن‌یبیت فی‌المقابر وحده فانه یرفع شدة‌التأثیر الفطری .

قوله (٣٤٤، س٤) :

«جوهرالنبوة کانه مجمع‌الانوار العقلیّة والنفسیه‌ٔ والحسیه‌ٔ.....» استعمال‌لفظ کان اما باعتبار انه یترائی من‌المجمع‌الواحد بالاجتماع والحال ان للنبی وحدة حقّة ظلیّة .

کیف مدالظل نقش انبیـاست کو دلیل نورخورشید خداست

و اما باعتبار ان‌الانبیاء والاولیاء عقول صاعدة من سلسله‌ٔ العایدات والانوار القاهرة العقلیه‌ٔ من سلسله‌ٔ البدایات فباعتبارالتفاوت بینهما کان تنزلات الوجود و معارجه دوریّة لا استقامیه‌ٔ و انعطافیّة واما باعتبار ان‌الکلام فی مطلق‌النبوة و الا ففی نبیّنا «صلی‌الله علیه و آله» الذی هوفی‌اعلی مراتب‌النبوة واشمخ‌مقامات‌الرسالة وخاتم اولی‌العزم وصاحب مقام «لی‌مع‌الله»و ذوالتمکن والاستقامة فیه هو حاق‌الواقع و متن نفس‌الامر .

قوله : «قد یکون فلکاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبینا «صلی‌الله علیه و آلـه» : «شیطانی اسلم علی یدی»[1] .

قوله : «و بطبعه....» ای بطبعه‌المجبول لاالطبع المجبور و قد مضی‌الفرق بینهمـا .

١ـ بدست او چو شیطان شد مسلمان بزیر پای او شد سایه پنهان

قوله (۳۴۴، س۱۶) :

«على وجه التابعيّة....» اى بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعيّة والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة ومايتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى(سلام الله عليهما) نورهما واحد[1] .

قوله (ص۳۴۵، س۶) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعيّة من عالم الخلق تفعل بالخاصيّة كالمقناطيس وخاصيه‌ٔ الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص۳۴۵، س۱۱) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم[2]» .

قوله (ص۳۴۵، س۱۸) : «واما اولوا الالباب......»

و لذلك يرجّحون المعجزات القوليّة على المعجزات الفعليّة و يقولون ان المعجزات الفعليّة يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العاليه‌ٔ من الالهيات .

۱ـ والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة عن الفريقين العامة والخاصة .

۲ـ س ۲؛ ی ۳۱

قوله (ص٣٤٦، س٤،٥) :

«على الواح النفوس السماويّة ، او صحايف المثل الغيبيّة....» اشارة الى طريقتى المشائيّة والاشراقيه من ان صور الكاينات قبل نزولها فى المواد العنصريّة امافى النفوس المنطبعة الفلكيه بنحو الجزئيه او فى عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضاً دالّة على عالم بالجزئيات و هذا كما ان ادراك الحقايق الكليه و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمه بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليّة تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذ ا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه الصور المادّيّة فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى و نظام صورها الادراكيّة الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخياليّة بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبه و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقليّة تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسيّة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه‌الترديد بين‌النفى والاثبات ليكون اضبط فى‌الذهن ان يقال ان‌الصورالتى تدركها النفس فى‌النوم اوفى‌اليقظة اوفيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بـذلك العالم اولاً والاتصال كما سيشير المصنف «قدس‌سره» اليه اما لقوة‌النفس او لضعف‌العايق اولهما جميعاً و ضعف‌العايق‌اى‌الحواس امابالفطرةاو بـالاكتساب او بالمرض فان لـم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى‌مجراها و ان كان بالاتصال به وهو فى‌النوم فاما تثبت كليةً او جزئيهً فان تثبت كليةًفالمتخيلهً التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك‌الكليات بصور جزئيّة تنطبع فى‌الخيال‌ومنه فى‌الحس‌المشترك فتشاهد فان لم‌يكن اختلاف الا بالكليهً والجزئيهً كانت‌الرؤيا غنياً عن‌التعبير و الا كانت محتاجة اليـه كما سيأتى و ان تثبت جزئيهً ولم يتصرف‌المتخيلهً فيها و شاهدها البنطاسيا علـى وجهها صدقت هذه‌الرؤيا بالمثل من غيـرحاجة الى‌التعبير و ان تصرفت‌المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكهً بدعاباتها بحيث لايمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث‌الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتهـا بصورةلازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فـانّ النفس اذا نالت‌العلم حاكته المتخيلةبصورة اللبَن او ادركت‌العدو حاكتـه المتخيلة بالحيّة اوالذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولدلها بنت و نحو ذلك فهذا هوالرؤيا المحتاجة الى‌التعبير و هو تحليل بالعكس‌اى‌الرجوع‌من‌الصورالمنتقل اليها الى‌اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هوفى‌اليقظة فان لم يتصرف فيهـاالمتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيـاًصريحا او الهاماً صحيحا غيرمحتاجين الى التأويل كرؤيا لايفتقر الى‌التعبير فالتأويل‌فى‌اليقظة بمنزلهً التعبير فى‌الرؤيا و ان تصرفت‌المتخيلة تصرفات مناسبهً يمكن انيعاد الى اصلها افتقرت الى‌التـأويل و ان امعنت المتخيلة فى‌الانتقال والمحاكاةبحيث لا يمكن الرجوع الى‌الاصل فلا تأويـل

لها بل تشبه المنامات التى هى اضغاث الاحلام وقدذكروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة ـ الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهى مخزونه فى الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثانى ان المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذاتغير مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالهابحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالاشياء الصفر والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود والدخان ومن غلب على مزاجه البرد حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه الرطوبة حاكتها بالمياه والامطار و من هناشرط التنقية قبل الرياضه فى آخر شرح حكمة الاشراق .

قوله (ص٣٤٧، س١٣) : «والثانى كما فى المصروعين....»

فيه لف و نشر غير مرتب لان الثانى كان قسمين الضعف الطبيعى والمرض .

قوله : «فيكون تارة عند المنام» الى قوله : «و تارة» هذا ظاهر فى الآداب والاحكام من الانبياء الموحى اليهم فى النوم .

قوله (ص٣٤٨، س١٠) :

«فيظهر ظاهر فى الاخبار بالمغيبات الجزئيه المستقبلة ....» ففى الكلام اشارة الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة فى انكشاف الحقايق والاسرار الحكمة الالهيه والاولى تأخير قوله وتمام ارتفاع الحجاب .... عن قوله : و تارة ينقشع . اى عند اليقظه ، كما لا يخفى .

قوله (ص٣٤٨، س١٤،١٥) :

«فتارة يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص٣٤٩، س١) :

«والثانی» ای ما تهجم تسمی حدساً و الهاماً ؛ قد یفرق بینهما بان الحدس توجه الی المطلوب و ظفر بالحدالاوسط دفعةً لاکما فی الفکر اذفیه حرکة و فحص للذهن حتی یظفر بالاوسط والالهام ورودالمبادی المرتبة اولاً والتأدیه الی المطلوب ثانیاً .

قوله : «الی ما لایطلع معه علی السبب المفید......» ای علی رقیقته و حقیقته کلتیهما واماالحقیقة فیطلع علیهاالکل ولکن بالتفاوت فی الوضوح والنوریة .

قوله : «ومشاهدة الملك المفید للصور العلمیة[1]» ای مشاهدة حقیقة الملك التی لها سعه و احاطه بالعقول النظریه والعلمیه کما قال نبینا صلی الله علیه و آله فی حق جبرئیل علیه السلام رأیته و قد طبق الخافقین وقال الله تعالی : «علّمه شدیدالقوی» فی کسوة صورة صبیحة اصبح اهل زمان النبی(ص) نازلة من الباطن علی حسه فانها رقیقه تلك الحقیقه و مشاهدة العلوم الحقیقیه والحقایق العقلیة فی اکسیة الکلمات الفصیحه الملیحه المسموع له النازلة من الباطن فانهارقایق الحقایق العلمیه فلمشعریة النوریین کلیهما حظٌ عظیم بل قد یحصل لمشاعره النوریة الاخری خظوظ عظیمة بمدرکاتها ـ النوریة الصوریه الصرفه الا ان المشعرین هماالعمدة فی التبلیغ کمافی الآیةالاسراء «انه هو السمیع البصیر» .

قوله (ص٣٤٩، س١٠،١١) : «کما قال سبحانه»

انما کان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فیه بالنسبه الی الوحی ولا صراحة ظهور بشاهدة الرقایق المذکورةوالثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعلیم ـ المعلمین کما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمین اشعةالرسل کما ورد «سلمان منا

١ـ لان الصور العلمیة والنظریة یرتسم فی النفس من عالم العقول والصور رقایق العقل .

اهل البيت» .

قوله (ص٣٥٠، س٩) : «فاذ اتم وجودالعالم بصورته.....»

لعلك تقول هذاالكلام تدل على تقدم صورةالعالم على مادةالانسان والحال انه على قواعدالحكمة لها تقدم بالشرف بـل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرةالانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كمامر بل لاصورة للعالم الابالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية فى السلسلةالعرضيه" بل فى السلسلةالطوليةالصعوديه" كمامر انه فى الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوءاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة" الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى بـه فالكلمة التى من الله و الى الله صورهامقدمة على معناها فى الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم النوعى و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاعاظم افراده ، و لا الفـاء للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كارادة الانواع الاخرى عندالمشائين الصور المرتسمة فى ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعاله" فيمادونها مقتضيه" للاظلال فيها بتة وعندالعرفاء اسماءالله الحسنى فى المرتبةالواحدية و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاءالانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماءالله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابته" فى الازل اقتضتها فيما لايزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجودالنفس الانسانية كما قيل الدنياوالآخرة حالتاك و قال الشيخ فريدالدين (قدس سره) :

١ـ لرفع الحجب السوائية بين السلمان و اهل العصمة وهو رض ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحانیان از بهر تست خلدودوزخ عکس لطف‌وقهر تست

لان‌الانسان اذااکتسبت العلوم والمعارف‌الایمانیّة والاخلاق‌الحمیدة صار انواراً و جنّاناً و هی مظاهراللطف و اذااکتسب‌الادراکات الجزئیـه‌ الظلمانیه‌ والـرابات‌ـ المجازیّة والاخلاق‌الرذیلة‌ صار نیراناً وجحیماً و هی مظاهرالقهر و قد مر ان معطی الوجود لای شیء کان هو واجب‌الوجودولکن لقدرته الفـعلیّة درجات و لفاعلیته مراتب حتی ان فاعلیةالقوی المفارقة‌ والمقارنة‌ جمیعاً اولاً‌ فاعلیه‌ الله تعالی وثانیاً فاعلیتها فی‌الدنیا والآخرة .

قوله (ص۳۵۱، س۱٤) :

«فیتطرق فیهاالمحو والاثبات» فان‌النفس‌الفلکیّة بما هی نفس مرتبة فیها تمحو ومرتبه‌ اخری تثبت ففیهاالتغیر علی سبیل الاتصال و تجددالامثال وهکذا فی صورها العلمیه‌ .

قوله (ص۳۵۱، س۱۷، ۱۸) :

«اقلام رتبتها دون مرتبة القلم‌الاعلی......» لیس‌المراد بهذه الاقلام العقول‌ـ العرضیّة التی فی‌الطبقة المتکافئة‌ ولاالنفوس الکلیّة لان‌المجرد اثره مجرد فآثارها انما هی‌الکلیات العقلیه‌ و هذه‌الصورالتی‌کتبتها هذه‌الاقلام جزئیه‌ قدریه‌ فالمراد بهاالنفوس‌الجزئیّة الفلکیه‌ لکن لها اعتباران تعلقها بالموادالفلکیه‌ و بهذا الاعتبار هی الواح‌المحو والاثبات کما قلنا واعتبارتعلقها بما فوقها و هی بهذاالاعتبار اقـلام وایضاً هذه‌النفوس متحرکة جوهراً و فی‌هذه‌الحرکة الفاعل‌والقابل واحد لان‌الحرکة الجوهریّة‌ ذاتیه‌ والذاتی لا یعلل والقبول‌بمعنی‌الموصوفیّة یجتمع مع‌الفاعلیه‌ کمـا فی‌مبحث‌الحرکة من‌الاسفار : ان تعلق‌الحرکة بالفاعل والقابل فی‌الحرکة‌ فی‌الاعراض

يوجب اختلافهما و فی‌الجواهر لا یوجب اختلافهما کما فی لوازم‌الذوات و لوازم‌ـ الماهیات .

قوله (ص٣٥٢، س١،٢): «لایرتفع ابداً»

اذ ما وقع کما لا یرتفع عن مرتبته التی له من مراتب نفس‌الامر کذلك لا یرتفع عن مطلق نفس‌الامر لان ارتفاع‌الطبیعة بارتفاع جمیع‌الافراد و ایضاً علم‌الله لا یرد و لا یبدل .

قوله (ص٣٥٢، س١٤) : «ان لله عباداً ملکوتیین.....»

هم‌النفوس الفلکیة اذ لا ارادة لها سوی ارادة‌الحق فلا تحریك ولا ارادة لها الا بارادة‌الله تعالی ولا حول ولا قوة لهاالا به اذ لیس لها هوی و شهوة بل کلها مقهورة مطموسة ممحوقة عنده و کلیة الکبری و هی «کل من یکون کذلك» یکون فعله فعل‌الحق تشیر الی مورد آخر وهو عبادالله‌الصالحین فان من ارادته و کراهته الفعلیتین اوامره و نواهیه التکلیفیة فحیث انهم لا شأن‌لهم الاالامتثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهیه‌لم‌یکن لهم ارادة الا ارادةالله ولا کراهة الا عما کره‌الله عنه اذ لم یبق لهم هوی‌مخالفة و تمرد الاالطاعة فارادتهم‌مستهلکة فی ارادته اذ رفضواالهوی وامتثلوا اوامره‌وهی ارادته فترددهم و بداهم و نحوذلك تنسب الی‌الله‌تعالی .

فمنها ما هو فی‌القرآن‌المجید: «فلما اسفونا انتقمنا منهم[1]» ومنها مافی‌القدسی: «ما ترددت فی شیء [انا فاعله] کترددی فی‌قبض نسمة‌المؤمن» و منها : «یاموسی مرضت فلم تعدنی» وقد کان احدالفقراءمریضاً ولم یعده موسی .

١ــ س٤٢، ی٥٥ فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهم‌اجمعین .

قوله (ص۳۵۳، س۱٦) : «نقیض ذلك‌الخاطر......»

هاهنا اشکال و هو: ان‌هذه‌التردّدات کیف‌یجوز علی‌النفس‌الفلکیّة، انما یجوز علی‌الحیاری الغیرالعالمین بعواقب الامور کیف و تردّد متردّد واحد من بنی آدم لا یحصی فضلاً عن تردد کلهم فی عصر واحد اوفی‌اعصارفلا بد ان یکون جمیعها فی‌النفس‌الفلکیّة اولاً ، ولا یرتضی به من له‌ادنی ارتیاض بالفلسفة .

والجواب انه : قدتقرران‌صورالکاینات جمیعاً منقوشة فی نفـوس‌الافلاك کیف و هی عالمة باوضاع اجسامها و هذه‌الکاینات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردّد زیدفی مسافرته مثلاً لیس فی‌نفس‌الفلك لنفسها بل فی صورة زیدفیها اولا ثم‌فی زیدالکائن‌هاهنا فتردّد زید «هاهنا» مطابق لتردّده هناك لا لتردد نفس‌الفلك فهـذاالتردد فی‌نفس‌الفـلك بالواسطة بمعنی انها محـل لصورة زید التی هی محل‌التردّد بلا واسطة مثل ان یعلم «عمرو» برؤیا صادقة او بالهام او باوضاع اخری ان زیداً یحصل‌له‌التردّد فی‌التشمیرللسفر والصورة الخارجیة توافق‌الصورة العلمیّة فلم یأخذالتـردّد نفس عمرو نعم یصدق ان صورةالتردّد فی نفس عمرو بواسطة علمه بزید و تردّده وبالجملة صورة زید مع جمیع‌صفاته واحواله من تردّده و جزمه و عزمه کلها فی‌النفس‌الفلکیّة و هذا کما یقال طـاعة زید او عصیانه فی‌العلم الازلی و معلوم ان‌الصفةمع موصوفها فی‌العلم .

قوله (۳۵٤، س۳،٤) : «والملك‌الموکل بالمحو ملك کریم»

کما ان‌الملك‌الموکّل علی‌القبض والنزع کریم مجید کعزرائیل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضیاً» ای انحصرت فی‌الوجود القضائی ولم یتحقق الوجود القدری لاالقدرالعلمی ولاالقدرالعینی .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام ......» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرّمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم العدم ورسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالیّ فی الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والدّثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه ايّاها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانه معقولاتنا الكلية....» خزانه معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسی بل باعتبار وجوده الرابطی بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص٣٥٥، س٤) : «ان للقلب الانسانی.....»

فيه تحقيق و تبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة المباينة بالنوع بل فی الوضع لذوی الحدود كالنقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم والآن فی الزمان بل هو القلب المعنوی و هی اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مدّ ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فی خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلمية والعمليه ...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كما هو المتداول على السنتهم فالمنشأية لهما لان لها حقيقة العلم و هی التعقل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارةً مع الحق....» ای انه جامع لكونه ذاوجهين بالفعل نعم من كان

متخلقاً باخلاق الحق تعالی بل متحققاً بـه ووجوده ذکرالله لم یشغـله شأن عن شأن والکلام فی مطلق النبوة واما الحقیقة المحمدیّة «صلی الله علیه و آله» فاحـدالقابه عقل الکل [۱] .

قوله (ص۳۵٦، س۳) : «وهکذا حال سفراءالله....»

ای ولاته و هداته الکاملین المکملین و هدایتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص۳۵٦، س٥): «والذکر الحکیم»

لما قال الله تعالی : «تلك الرسل[۲] فضّلنا بعضهم علی بعض» والحقیقة المحمدیة «صلی الله علیه و آله» سیّدهم کما قال : «انا سید ولد آدم ولا فخر [لی] وبعضهم یتصلون بالاقلام بل بقلـم الاقلام اتصالاً حقیقیاً بل بمن فی یده اللوح والقلم و هو من یقول : من رآنی فقد رای الله ، ولی مع الله......» و کان التأسیس خیراً من التأکید حملنا هنا الذکر الحکیم علی العقول المفارقة الکلیه والـلوح المحفوظ علی النفوس ـ الکلیّة واللوح المحفوظ علی النفوس الکلیة وکونها ذکـرا اما بالنسبة الی ما تحتها فلکونها واجدة لوجودها بنحو اعلی و اتم فکل شیء مذکور هنا فهو مذکور هنـاك ذکرا اعلی کما فی القدسی «اذکرونی فی الخلوات اذکرکم فی الفلوات واذکـرونی فی الملاء اذکرکم فی الملأ الاعلی» .

قوله : «من عجایب ما کان او سیکون....» ای فی السلسلة الطولیّة النزولیّة والصعودیه واما ما کان او سیکون فی السلسله العرضیه الزمانیه فهی مدلول قوله : فیما مضی و فیما سیقع . و یؤیّده العجایب لان کل موجود وان کان اعجوبة الا ان

۱ـ باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدی والواحدی ولذا قیل : العقل حسنة من حسناته .

۱ـ س ۲، ی ۲۵۲

الا عجب ما فی السلسله‌ٔ الطولیّة فانك ان تخطیت الی مقام تکثیر الواحد وارجعت المرکّبات الی بساطتها ثم بعد التخلیة رأیت التحلیة بالنفس النباتیه‌ٔ و قواها لرأیت عجایب عقلیه‌ٔ فکیف اذا رأیت النفس الحیوانیه‌ٔ و قواها و کیف اذا رأیت بالنورانیه‌ٔ فوقها النور الاسفهبد الانسانی فی الصیصة الانسیّة التی هی السواد الاعظم فحینئذ قضیت آخر العجب.

«خاك و جان پاك، باهم یار شد آدمی ¹اعجوبه² اسرار شد

وقد سئل عن سیاح ای شیء کان اعجب فیما رأیت ایام سیاحتك؟ قال لم ار اعجب من نفسی و عجایب تبدو فی السلسلة العرضیّة هی ایضاً باعتبار الاستکمالات الطولیه‌ٔ من العجایب العقلیه‌ٔ و اما جزئیاتها فعجایب عند الحس و اهل الحس کما قال الشیخ الرئیس «ان الناس یتعجبون من جذب المقناطیس مثقالاً من الحدید و یزدحمون لمشاهدته ولا یتعجّبون من جذب النفس هذا البدن و تحریکها ایاه میمنه‌ٔ و میسرة و عِدواً و هویّاً» و غیر ذلك لکونهم اهل الحس.

قوله: «وافرد ذکر الله علی الدوام» ولذا وصف الله تعالی الذکر بالکثرة فی القرآن مثل قوله تعالی: «والذاکرین الله ¹کثیراً والذاکرات» و قال: «و لذکر الله ² اکبر».

قوله (ص۳۵٦، س۱۲): «ولیاً من اولیاء الله.....»

لان الولایة جنبة اتصال الانسان الکامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه‌ٔ التوجه الی الخلق بالاتیان بالآداب لهم فکل نبی ولی ولا عکس.

۱ـ س ۳۳، ی ۳۵ ۲ـ س ۲۹، ی ٤٥

قوله(ص۳٦۰، س۷): «وتنشق الارض...»

ای یوم تنشقّ القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نورالله و تنشقّ النفوس و تدخل فيها نورالعقول «اقتربت الساعة وانشقّ القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوارالنفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية .

قوله (ص۳٦۰، س۹) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لای انسان كان بالملك فان الرابط هوالانسان الكامل النبوی والولوی فانه بعلمه و عمله و عصته يناسب الملك وبمقام بشريته يناسب البشر فيعلّمه شديد القوى و هو يعلّم الورى .

قوله (ص۳٦۱، س۵) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هوالمشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضاً اول الدين معرفة الله» .

قوله (ص۳٦۱، س۷) : «والقرابين...»

«والقرابين فى هيكل العبادة» كقربانى الحاج فى المنى .

قوله (ص۳٦۱، س۹) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمّه مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص٣٦١، س١٩) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن فى السلسلة الطوليه‌ الصعوديه‌ و هذه المنازل بحسب السير التكوينى و اما منازل السير التكليفى بحسب الطريقة المرتضويه‌ فهى كالتوبة والانابه‌ والمحاسبه‌ والمراقبه‌ والمروةّ والفتوةّ والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم و غيرها الى الف مشروح فى منازل السايرين وقد قيل :

«از درِ دوست تا بكعبهٔ دل عارفان را هزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفى فى قوله : ثم الانسانيّة من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص٣٦٣، س١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضى والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص٣٦٣، س٦) : «حب التفرد والتغليب....»

«وفى كل شىء له آيَة . تدل على انه واحد[1]» .

قوله (ص٣٦٣، س١١،١٢) : «ومواجب النفقات....»

اى موجباب النفقات و هى الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه‌ والقرابه‌ البعضية ولعلّ نسخه‌ الاصل كانت موجبات فان مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجيىء او لعلّه جمع[2] موجب بفتح الميم اى محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى : «واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمسه» الآية والصدقات اى توزيعها قال الله تعالى : «انما الصدقات[3] للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١- والقائل على بن ابيطالب القيروانى

٢- فى جميع النسخ: و مواجب النفقات ..... فى المبدء والمعاد دط ١٣١٤ ك‌ص ٣٧٩ س ١٤... والمعاوضات والمداينات و قسمة المواريث و مواجب النفقات...

٣- س٨، ى٥١، و انما الصدقات س٨، ى٨٤٧ .

العتق والكتابة هى ان يقال المولى لعبـده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم[1] فيهم خيراً وآتوهم[2] من مال الله الذى اتاكم» والاسترقاق والسبى من احكام الجهاد مع الكفار و يعـرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كـراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهمـا طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قـال الله تعالى : «للذين يؤلون[2] من نسائهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجتـه : «انت على كظهر امى» يريـد تحريمها على نفسه قديكفر ان ارادمواقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوافتحرير رقبة من قبل[3] ان يتماسّا» واللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزناءاو لنفيه الولد قال الله تعـالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء.. ...[4]» .

قوله (ص٣٦٤، س٩) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفى البين السياسة كانه (قدس سره) قال بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص٣٦٥، س٤،٥) :

«تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الامامة ولاية عن الله تعالى ولابد ان يكون بتنصيصه لانه يعلم حيث يجعل رسالتـه و ولايته .

١- س ٢٤، ى ٣٣
٢- س٥٨، ى ٤
٣- س ٢، ى٢٢٦
٤- س٢٤، ى٦

قوله (ص٣٦٥، س٦) : «مبدئها نهايةالسياسة»

اى غايةالسياسة النبوة والولايه فالسياسه كالمقدمه مطلوبيتها توصلية لااصالية وقد ورد ان اميرالمؤمنين على «عليه‌السلام» كان‌فى‌الغزوات اذاانتهرت‌له فرصة «ما» يتكلم فى‌التوحيد والمعارف‌الربوبية و قدقيل له وقتا: يا اميرالمؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه‌السلام» هذه‌الحروب و سل السيوف وما قدر على‌الحتوف كلها لاجل‌هذا.

قوله (ص٣٦٥، س١٢) : «واماالنهاية....»

«واماالنهاية؛ فنهايةالسياسه» و لم يذكر صريحاً نهايه الشريعه اذ علم انها العود الى‌العالم الاعلى موطن النفوس‌القدسية.

قوله : «فى‌القضية الفاعله» فى كثير. من نسخ‌الشواهدفى‌القنية فى‌الموضعين وهوالاحسن.

قوله (ص٣٦٦، س٤) : «فافعال‌السياسة جزئية»

الكلية والجزئيه فى‌الفعل باعتبارالغاية فان‌الغايه اذا كانت كليه الهيئة كان ـ الفعل كلياً والا فلا.

قوله (ص٣٦٦، س١٤،١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثارالاقوال والافعال التى هى صفات‌البدن الى‌النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على‌الحسنات و تحذيرها عن‌السيئآت؛ كما سيصرح : ان كل صفة جسمانيه او صورة حسية صعدت‌الى عالم‌النفس صارت هيئه نفسانية.

قوله (ص٣٦٨، س٩) :

«فى‌الاشارة الى منافع بعض‌العبادات على‌الخصوص....» و قد نظمت فى‌ابواب

٦ـ فى‌القنية الفاعلة ..... «ط

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه[1].

قوله (ص۳٦٩، س۱) :

«وقرائة الكلام» و قلت فى النبّراس :

قرائة القرآن حازت السّبق | ناب لسان العبد عن قائل خق

قوله (ص ۳٦٩، س۱۰) :

«واما الصوم» و فى النبّراس :

و خير صوم ليصير مظهراً | لصمد لا يطعم رب الورى

قوله (ص ۳٦٩، س۱۱،۱۲) :

«واما الحج» و فى النبّراس :

تبتّل للحق ذى الجلال | قسّيساً اوى قلل الجبال

فى هذه الامة رهبانية | ذمّت سوى الحجة ربانية

عين بيتاً وابتلى و دادهم | اذن غرّ اذنوا فؤادهم

قوله (ص۳۷۰، س٦) :

«اما الزكوة» و فى النبّراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة | مما رزقنا ينفقون شاملة

عاملة زكوتها قضا الوطر | شوقية حب الاولى اولوا الضرر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا | ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «انما

۱ـ هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى الطهرانى .قده...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل [١] .

قوله : «وفي النّقود ربعه» اي ربع العشر اذ النّصاب الاول في الذّهب عشرون ديناراً فعُشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول في الفضّة مأتا درهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزّكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حسرة عليه اما بذل المهجة فلأنّه اطلاق من الوثاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگريزم در عدم		درعدم من شاهم و صاحب علم

على انّه كما قيل :

بالروح طلبت وصله		جا و بنى الروح لنا

فهات من عندك شيء» و اما الكمال فكما قيل :

«بس تفاخر مكن كه اندر حشر		گندمت كژدمست و مالت مار

و في الحديث القدسي «اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في تعلّقها» واما الاهل والنّسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهنّ فما لهنّ وفاء		ريح الصّبا و عهودهن سواء»

واما الولد فقال الله تعالى : «انما اموالكم و اولادكم فتنة [٢] والله عنده اجر»

١ــ س ٩، ى ٦

٢ــ س ٦٤، ى ١٥

عظیـم» .

قوله : «بدواعی هذه‌القوی‌الثلاث» ای قوتی‌الشّهوة والغضب و قوّة‌الوهم و اشار الی‌الوهم بقوله : «وجنود ابلیس»[1] .

قوله (ص۳۷۲، س٤) : «ان قوام‌الممکن»

ای‌الممکن بالامکان بمعنی‌الفقر و هوالوجود الخاص المتقوم تقوّماً وجودیّاً بواجب‌الوجود، و اماالممکن بالامکان‌المَشهور و هو وصف‌الماهیّة فهو دون‌التقوم لان حیث ذاتها حیثیّة عدم‌الاٴباء عن‌الوجود والعدم ، فلا سنخیّة لها معه و قوله : و قوام‌النفس..... اشارة الی حفظ‌المراتب والی ان فی‌النفس‌المجردة القدسیّة و فی‌العقل «ماهو» ، لم هو؟ کما قال ارسطو[2] .فمعرفة الـوجودات الحقیقیّة بمقوماتها‌ـ الوجودیّه‌ ـ سیما هذین‌الوجودین معرفَة‌الله کما قال علی «علیـه‌السلام» : معرفتی بالنورانیّة معرفَة‌الله» .

قوله (ص۳۷۲، س۷): «فما لم یعلم ذاتها بالعبودیة»

اقتبـاس من‌الحدیث‌الشریف : «العبودیّه‌ جوهرة‌کُنهها الربوبیّة» فان‌العبد‌ـ الحقیقی لا یملك شیئاً لاالوجود ولا صفات‌الوجود ولا افعال‌الوجود کماقرر فی‌الفقه: ان‌العبد لا یملك شیئاً ، فکل ما فی‌العبد لمولاه، فمعرفَة‌العبد نفسه معرفه‌ مولاه .

قوله (ص۳۷۲، س۹) : «کذلك‌الالهیة والربوبیة»

اذ لا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته فهو بذاته علّة ومقوِّم" فمعرفَة‌المتقوم بجهه‌ النورانیه‌ معرفه‌ المقوِّم .

۱ـ کما قال ارسطو : ماهو و لم‌هو فی‌المجردات واخد

۲ـ س ۲٦، ی۹۵، سورة‌الشعراء : و جنود ابلیس اجمعـون .

قوله (ص٣٧٢، س١٠) : «اى ليكونوا لى عبيداً»

اشارة الى وجه تفسير المفسّرين «ليعبدون» بقولهم : «ليعـرفون» بان روح ـ العبادة هو العبوديّة والعابدالحقيقى لابدّ ان يكون عبداً حقيقياً بالمعنى المذكور فلا بد ان يكون مرتقياً من مقام التعلّق بالمولى الحقيقى الى مقام التخلّق باخلاقه و من مقام التخلّق الى مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين .

قوله (٣٧٢، س١٥) : «والحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فان الفكر معرف بحركة من المطالب الى المبادى و من المبادى الى المطالب فلا بدّ من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال[1] .

قوله (ص٣٧٣، س٥) : «فافضل الاعمال»

اى اعم من القلبيّة واللسانيّة والاركانيه : فان الايقان والتصديق بالمـذكورات ادخل فى حفظ المعرفة و افضل ما يحفظ به المعرفة الذكر والفكر واردئها و اسوئها الكفر والغفلة كما سيأتى ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص٣٧٣، س١٢) :

«فما ينحفظ به الحيوة على الابدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبه ما ينحفظ به المعرفة على النفوس وما ينحفظ به مواقع المعرفه و هو ما ينحفظ به الحيوة على الابدان وما ينخفظ به الاموال .

قوله (ص٣٧٣، س١٦) :

«ما يسدّ باب معرفة الله تعالى» و منه سدّ باب الذكر والفكر كسد طرق المتكلّم والحكيم و اهل الكشف والشهود .

قوله (ص٣٧٣، س٩) : «الا من مكر الله»

كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتنعّمين بالنّعم الاستدراجيّة

والقنوط من رحمته كما فى المرتكب للكباير الآيس من روح الله .

قوله (ص۳۷٤، س۲۰) : «الغموس»

انما سمى بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حقّ الغير غمسُ اليمين صاحبه فى البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص۳۷٥، س۱۱) : «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال : «الصوفى كائن بائن» والمعنى لبّ موجود بـاين عن الماهيّة فضلاً عن المتعلّق فضلاً عن المحل .

قوله (ص۳۷٦، س۲) : «مجردة عن النسيات»

التى هى محض القشر ، و ايضاً مجردة عن الحكم والعلل التى روعيت فيها و لعلّ النسبة تغليب عليها فى كلامه (قدس سره)

قوله (ص۳۷٦، س۵) : «ومن كان مقبلا......»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعيّة للنفوس وحكمة الاشراق مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيماً حقيقيا و ايضاً لم يكن حكيما جامعا اذ الشريعة ليس ظاهرها الا الحكمة الخلقيّة والسياسة والمنزليّة و لهذا لا يدوّنها الحكماء فى هذه الاعصار اذ فيما فصّله اهل الشريعة غنيّة و باطنهـا الحكمة الالهية و الثالثيّة بل قـرّر ان نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم :«راست گفتار و درست كردار» .

قوله (ص۳۷۷، س۱،۲) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفث فى روعى» [1] معانى اخرى احدها: انـه رأى فى ذاته سعةً و حيطةً وجوديّة بتوسّع الله وسعته و بقائه بـه بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنّته كما قال : «آدم ومن

۱ــ والظاهر انه سقطت فى هذا الموضع شىء مثل : واعلم ان هيهنـا.....

دونه تحت لوائی یوم‌القیامة» و قال : «لوکان موسی حیاً لما وسعه الا اتباعی» بل فی وصیه «وان من شیعته[1] لابراهیم» و ثانیها : انه لا مقام فی‌السلسلة الطولیة لاحد بعد مقامه الا مقام‌الولایه- ولا مطمع‌لاحد فیه کما قیل «لیس وراء عبادان قریة» فالاول مطلق و هذا بحسب‌الطول .

و ثالثها : ان یکون بطریق اهل‌الاشراق‌القائلین بالادوار والاکوار ؛ ففی هذه ـ الدورة والکورة التی بالعدد‌المعروف‌بینهم قد ورد وجوب تکرار نقوش‌النفوس والاوضاع عندهم اعنی اوضاع دورة‌الثوابت .

قوله (ص۳۷۷، س۳) : «حکم‌المجتهدین»

والمجتهدون مظاهر‌النبوة بما «هی‌هی» .

قوله (ص۳۷۷،س۱۱) : «واماالاولیاء...»

الحاصل : ان‌النبوة التشریعیة انقطعت و اماالتعریفیة فکل من هؤلاء الطوایف الثلاث فیها شریك اعنی‌الاوصیاء من‌الائمة‌المعصومین والاولیاء التابعین .

قوله (ص۳۷۷، س۱۳،۱٤) : «ان فی امتی.....»

ای مکلمین بکلام‌الملك ؛ محدثین بحدیثه و بالهامه ای حقیقته و ان لم یکن رقیقته بل محدثین بنقر‌الخاطر .

قوله (ص۳۷۷، س۱٦) : «اسمان الهیان»

ای لا یمکن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم‌الله من‌مظهره فی هذا‌العالم .

۱ـ لان خاتم‌الولایة‌المطلقة‌المحمدیة هو‌المهدی‌الموعود فی آخر‌الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام‌الولایة و به یقتدی عیسی (ع) الذی کان خاتم ولایة‌العامة و قد اشبعنا‌الکلام فی شرحنا علی‌المقدمة القیصری .

قوله (ص۳۷۸، س۱۰) :

«ثم جاء على النبى بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيّدهم ولمن احد اوليائه فى آخر الزمان مقتدى عيسى[1] (عليه السلام) : «بهديهم[2] اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمديّة احد القاب العقل الكلّى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم[3]

۱ـ قد قررنا فى محله ان المهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

۲ـ س ٦، ى ۹۸

۳ـ قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ۱۳۸٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى فى مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوى الآشتيانى عفى الله عنه و عن والديه الحمدلله اولا و آخراً و له الشكر سرمدا و دائما والسلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا .

With this edition the editor S.J. Âshtiyânî has once again put all lovers of Islamic philosophy in his debt This young and prolific Professor of Islamic philosophy and Sufism at the Faculty of Theology of Meshed University has devoted his whole life to the task of propagating the riches of Islamic gnosis and theosophy (*ḥikmah*) or philosophy . His incredible output is the result of leading a simple tradional life without any distractions and devoted solely to the pursuit of knowledge. May Allah preserve him and enable him to carry out successfully the worthy task he has placed before himself.

Seyyed Hossein Nasr
TEHRAN
28 Rabî'al-awwal, 1386
JULY 7, 1967

needs a traditional master and the succour from Heaven (*tawfîq*) to grasp all its richness. Yet, anyone familiar with metaphysics and gifted with intellectual intuition will be able to benefit immensely from this work even if he grasps only some of it and can judge for himself the grandeur of the doctrine being presented.

The Commentary of Sabziwârî

The present edition is enriched by a most important commentary by Ḥâjji Mullâ Hâdî Sabziwârî, the most famous *ḥakîm* of the Qajar period (4). A commentary upon the *Shawâhid* was already known and published in the margin of the lithographed edition of the work. The present commentary, however, is a new one, more complete than the other placed at the disposal of S. J. Âshtiyânî by a grandson of Sabziwârî now studying under him at Meshed University.

The commentary must have been among the last of Sabziwârî's works and is among his most lucid and profound writings. Its importance is hardly less than the edition of the text itself.

(4). Concerning Sabziwârî see S.H. Nasr, "Sabziwârî" in M. M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden, 1966 .

treating questions of resurrection. Mullâ Ṣadrâ insists on corporeal resurrection as taught in revealed religions. He proves the necessity of resurrection and then goes on to discuss the meaning of death, the experienes of the grave, the different kinds of resurrection that different men undergo and the various levels of paradise and hell. Finally, he discusses the states of being, man's descent from higher states and the reasons for man's fall to this world.

The fifth and final *mashhad* deals with the universal man, prophecy and initiation and sanctity. Mullâ Ṣadrâ discusses extensively the nature of the universal man and why prophets appear among mankind. He also distinguishes between prophecy, the *Sharīʿah* or Sacred Law and politics or *siyâsah* and their relation. He alludes the secret and hidden aspect of the *Sharīʿah* and why men should obey it. He also discusses the fundamental Shiʿite doctrine of distinction between prophecy (*nubuwwah*) and "sanctity" or "initiation" (*Wilâyah*) connected with the exoteric and esoteric aspects of the revelation.

From this brief summary one can gain a glimpse of the vast panorama depicted in this masterpiece of the sage from Shiraz. Moreover, the work is written in lucid Arabic, simple outwardly yet full of hidden symbols (*rumûz*) which can only be unveiled before the eye of one for whom the Truth Itself has unveiled and revealed Itself at least to some degree. It

sophy which Mullâ Ṣadrâ treats in a gnostic manner.

Finally the fifth *shâhid* deals with quiddity and all that pertains to it, such as universality and particularity, genus and specific difference. He also discusses how form is joined to matter .

The second *mashhad* consist of two *shâhids* and is concerned with God and the manner in which the states of existence and multiplicity are brought into being by Him. Different meanings of the term "creation" , the manner in which the hierarchy of intelligences are created and obey God, and the Platonic ideas are treated. In discussing the Platonic ideas, Mullâ Ṣadrâ relies heavily on the doctrines of the author of the *Theology of Aristotle,* whom he like other Muslim philosophers identified with Aristotle.

The third *mashhad* treats of eschatological questions. The author begins with the creation of the elements and the three kingdoms to lead to the question of the human soul, its nature and destiny.He also elaborates upon the inner faculties of the soul especially the imaginative faculty (*mutakhayyilah*) which he considers to be independent of potentiality and matter. No Muslim *ḥakîm* has treated the question of eschatology as amply as Mullâ Ṣadrâ and here he summarizes his extensive treatment of the subject in the *Asfâr, al-Mabde' wa'l-ma'âd* and *Mafâtih al-ghaib.*

The fourth *mashhad* follows the subject of the third in

The second shâhid concerns the different modes of being especially "mental existence" (*wujûd-i dhihnî*), a chapter in Islamic philosophy which owes its existence essentially to Mullâ Ṣadrâ. This most difficult discussion has been treated more amply by Mullâ Ṣadrâ in the *Asfâr* and *Glosses* upon the *Shifâ'* of Ibn Sînâ .

Mullâ Ṣadrâ turns to a discussion of the Necessary Being (*wâjib al-wujûd*) in the third *shâhid*. God, or the Necessary Being in philosophical terminology, is pure actuality, independent and self-sufficient in every way And He possesses Names and Qualities which are one with Him yet distinct. Mullâ Ṣadrâ discusses the delicate problem of God's knowledge of things which he has treated again more amply in the *Asfâr* and *al-Mabda' wa'l-ma'âd*. God is like a mirror in which the essential reality of all things is reflected. God's knowledge of things *is* their being. Mullâ Ṣadrâ also discusses the Divine Names and their relation to created things and the "Supreme Name" which is the cause of the creation of all things. The external world is the form (*sûrah*) of the "Supreme Name" and the invisible world its inner meaning (*ma'nâ*). Different proofs are also given for the existence of God.

The fourth *shâhid* treats of different categories that pertain to being in general such as precedence and antecedence, unity and multiplicity and especially cause and effect, one of the most essential discussions of traditional philo-

relatively shorter treatises, yet contains all the major aspects of the doctrine of Mullâ Ṣadrâ and must be considered as a summary of the *Asfâr*. In this work Mullâ Ṣadrâ discusses gnostic and philosophical doctrines without referring in any detail to the views of those who preceded him as we see in the *Asfâr*. Moreover there are several points and proofs in the *Shawâhid* which do not appear in his other writings even the *Asfâr*.

The *Shawâhid* is composed of five *mashhads*, or "places of holy visitation", each *mashhad* being in turn composed of several *shâhids* (pl. *shawâhid*, therefore the name of the book) meaning witnesses, and each *shâhid* of several *ishrâqs* or illuminations. The work is through and through gnostic in color even more than his other works; the title and the chapter headings are already an indication of its nature and manner of conception.

The first *mashhad* deals with general principles (*umûr'-âmmah*) that concern all sciences. It is a discussion of being (*wujûd*), its qualities and states. In the first *shâhid*, Mullâ Ṣadrâ establishes the objectivity and independent reality of being (from the human mind and all subjective states) and then goes on to discuss its qualities such as knowledge and will, the manner of its attachment to quiddity(mâhīyah), the principality of being (*iṣâlat al-wujûd*), God's knowledge of things and the ten categories.

had a major share in this endeavor by writing a thorough work on the life and doctrines of Mullâ Ṣadrâ (2) and editing two major texts (3). The present edition thus constitutes a further step in presenting critical editions of the major works of this great sage to the contemporary world.

The *Shawâhid al-rubûbîyah, Divine Witnesses,* is one of the best known and greatest masterpieces of the author. It is a testament of his own doctrines and represents the most intimate views of the sage. It is to the writings of Mullâ Ṣadrâ what *al-Ishârât wa'l-tanbîhât* is to the writings of Ibn Sînâ. While the *Asfâr* is a monumental work containing all the doctrines of Mullâ Ṣadrâ along with views of the philosophers and sages before him, his other writings usually limit themselves to a particular aspect of the doctrine, such as *Kitâb al-mashâ'ir* which is concerned with being and *al-Ḥikmat al-'arshîyah* which treats questions of eschatology.

The *Shawâhid al-rubûbîyah,* while of the length of the

(2). See his *Sharḥ-i ḥâl wa ârây-i Mullâ Ṣadrâ,* Meshed, 1961.

(3). The texts of Mullâ Ṣadrâ edited so far by S. J. Âshtiyânî include *al-Maẓâhir al-ilâhîyah* and the commentary of Langarûdî to Mullâ Ṣadrâ's *Kitâb al-mashâ'ir*. See the English preface to the latter by S. H. Nasr concerning the works and life of S. J. Âshtiyânî.

Preface

The last few years have seen a major revival of interest in traditional Islamic philosophy in Persia especially of the writings of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî or Mullâ Ṣadrâ about whom many works have been published recently mostly in connection with th four hundredth year of his birth celebrated in 1380 A. H. / 1961. (1,) Sayyid Jalâl al-Dîn Âshtiyânî, the editor of this volume, has

(1). Of the writings that appeared on this occasion one may mention the *Mullâ Sadrâ Commemoration Volume*, the *Se asl* (ed. S. H. Nasr), *Kasr al-asnâm al-jâhilîyah* (ed. M. T. Danech-pazhuh), and S. J. Sajjâdî, *The Philosophical Vocabulary of Sadr al-Dîn Shîrâzî* published by the Faculty of Theology of Tehran University, several translations by Gh. Âhanî of Ispahan University, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (ed. and trans. by H. Corbin), the special issue of *Indo-Iranica* of Calcutta and several works published by S. J. Âshtiyânî himself in Meshhed University.

Concerning the life and doctrines of Mullâ Sadrâ see the above mentioned works and also, S. H. Nasr, *Islamic Studies*, Beirut, 1967, Part III.

Publication No. 14.

al-Shawâhid al-rubûbîyah

(*DIVINE WITNESSES*)

by

Ṣadr al-dîn Shîrâzî
(Mullâ Ṣadrâ)

With the Complete Glosses of

Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî

Edited with Introduction and Notes

by

Seyyed Jalâl al - Dîn Âshtiyânî

Professor of the Faculty of Theology

English Preface

by

Seyyed Hossein Nasr, Ph.D.

Professor of the University of Teheran

Meshed University Press

1967

